Das Kapital. Marx, actualidad y crítica

COORDINACIÓN

PAULINA AROCH FUGELLIE

ENRIQUE G. GALLEGOS

MIRIAM M. S. MADUREIRA

FELIPE VICTORIANO





Das Kapital. Marx, actualidad y crítica

ensayos críticos
biblioteca del pensamiento socialista

DAS KAPITAL. MARX, ACTUALIDAD Y CRÍTICA

coordinación

PAULINA AROCH FUGELLIE
ENRIQUE G. GALLEGOS
MIRIAM M. S. MADUREIRA
FELIPE VICTORIANO

por

SERGIO PÉREZ CORTÉS ♦ GUSTAVO LEYVA ♦ GERARDO DE LA FUENTE LORA ♦ MARIO ROJAS HERNÁNDEZ ♦ STEFAN GANDLER ♦ MIRIAM M. S. MADUREIRA ♦ GUSTAVO PEREIRA ♦ FELIPE VICTORIANO ♦ ÁNGEL OCTAVIO ÁLVAREZ SOLÍS ♦ BERNARDO BOLAÑOS GUERRA ♦ HIRAM PADILLA MAYER ♦ TOBY MILLER ♦ PABLO LAZO BRIONES ♦ GABRIEL PÉREZ PÉREZ ♦ MARIO C. CHAVARRÍA SUÁREZ ♦ JORGE GALINDO ♦ RODRIGO R. GÓMEZ G. ♦ MARLU G. S. LUENGAS ♦ PAULINA AROCH FUGELLIE ♦ ENRIQUE G. GALLEGOS ♦ MARÍA PÍA LARA ♦ NATALIA RADETICH FILINICH







siglo xxi editores

CERRO DEL AGUA 248, ROMERO DE TERREROS, 04310, CIUDAD DE MÉXICO

www.sigloxxieditores.com.mx

siglo xxi editores, argentina

GUATEMALA 4824, C1425BUP, BUENOS AIRES, ARGENTINA

www.sigloxxieditores.com.ar

anthropos editorial

LEPANT 241-243, 08013, BARCELONA, ESPAÑA

www.anthropos-editorial.com

Catalogación en la publicación
NOMBRES: Aroch Fugellie, Paulina, editor. | Gallegos, Enrique G., editor. | Madureira, Miriam M. S., editor. | Victoriano, Felipe, editor. | Pérez Cortés, Sergio, autor
TÍTULO: *Das Kapital. Marx, actualidad y crítica* / coordinación Paulina Aroch Fugellie, Enrique G. Gallegos, Miriam M. S. Madureira, Felipe Victoriano; por Sergio Pérez Cortés [y otros veintiuno].
DESCRIPCIÓN: Primera edición. | Ciudad de México : Siglo XXI Editores : UAM Cuajimalpa, 2019. | Serie: Ensayos críticos. Biblioteca del pensamiento socialista
IDENTIFICADORES: ISBN 978-607-03-1025-6; 978-607-28-1770-8
TEMAS: Marx, Karl – 1818-1883 – Kapital. | Economía marxista. | Capital
CLASIFICACIÓN: LCC HB501.M37 K37 2019 | DDC 335.41

primera edición, 2019

isbn 978-607-03-1025-6

isbn 978-607-28-1770-8

INTRODUCCIÓN
INVOCACIONES CRÍTICAS DE *EL CAPITAL* EN LA ACTUALIDAD

PAULINA AROCH, ENRIQUE G. GALLEGOS,
MIRIAM M. S. MADUREIRA Y FELIPE VICTORIANO

En medio de la crisis financiera de 2008, fenómeno que bien puede pensarse como expresión de la crisis del capitalismo global, la editorial Karl-Dietz anunciaba un hecho aparentemente inusual: se habían disparado las ventas de *El capital*.[1] Esto resulta inusual dado que, apenas unas décadas antes, en pleno ascenso de Margaret Thatcher, Ronald Reagan y otros gobernantes neoliberales, se anunciaba por enésima vez la muerte de Marx; desde entonces y hasta el derrumbamiento de la URSS, la facticidad parecía sólo corroborar el triunfo del capitalismo, y durante ese periodo, como decía Hobsbawm, "Marx volvió a encontrarse en tierra de nadie".[2]

De hecho, hasta no hace mucho tiempo, resultaba extravagante dedicar una reflexión a Marx y, desde luego, a *El capital*, *por mor* a parecer obsoleto, regresivo, presa de algún fanatismo político o alguna obstinación generacional. Ocurría que Marx representaba a toda una tradición de pensamiento que aparentemente había naufragado respecto a sus propias anticipaciones teóricas y eso, en el orden de los saberes discipli-

[1] Kate Connolly, "Booklovers turn to Karl Marx as financial crisis bites in Germany", *The Guardian*, 18 de octubre de 2008. Consultado en https://www.theguardian.com/books/2008/oct/15/marx-germany-popularity-financial-crisis. La editorial Karl-Dietz fue la responsable por la publicación de la edición que servía de referencia en lengua alemana de las obras de Marx y Engels entre 1956 y 1990, la *Marx-Engels-Werke* (MEW), editada por el comité central del Partido Socialista Unificado de Alemania (SED), en Berlín oriental. Desde 1975, se organizó la edición histórico-crítica de las obras completas de esos autores, la *Marx-Engels-Gesamtausgabe* (MEGA), nueva referencia para la investigación. Ésta no se ha completado todavía y tendrá 114 volúmenes. De 1975 a 1989, la MEGA fue editada por el Instituto de marxismo-leninismo del comité central del Partido Comunista de la Unión Soviética y por el Instituto de marxismo-leninismo del Partido Socialista Unificado de Alemania (SED), en Berlín oriental, y desde 1992, por la Fundación Internacional Marx-Engels de Ámsterdam, en Berlín. Sobre estas ediciones, véase Michael Quante/David P. Schweikard (eds.), *Marx Handbuch. Leben-Werke-Wirkung*, Metxler, Stuttgart, 2016, pp. 435. De modo sintomático, la edición MEW, de acceso más directo, se ha retomado en 1999, paralelamente a la MEGA.

[2] Erick Hobsbawm, *Cómo cambiar el mundo. Marx y el marxismo 1840-2011*, Crítica, Barcelona, 2015, p.15.

nantes, resultaba ser inexcusable. La idea en boga era que, en definitiva, la tradición que había hecho de la obra de Marx su fundamento crítico había malinterpretado el pensamiento de un filósofo social que describió un momento muy puntual del desarrollo histórico del capitalismo (el capitalismo industrial de la segunda mitad del siglo XIX), y al que habría que conservar en los anaqueles de las grandes teodiceas ilustradas bajo la rótula de "los clásicos".

Por algún tiempo, la misma universidad reflejó esta valoración negativa del marxismo en el marco del propio intercambio académico que, como sabemos, nada tiene de espontáneo ni neutral; ello se vislumbró no sólo por la disminución cuantitativa de su uso en la sociología, sino también por el efecto "gastado", *demodé* que producía invocar sus argumentos fundamentales. Salvo excepciones filosóficas más recientes (los neo o posmarxismos), el discurso en torno a Marx había entrado en un franco desuso académico y en un proceso de devaluación teórico al interior de las universidades.

Pero hoy en día las cosas parecen estar cambiando; habría algo así como un "retorno" a Marx y a la tradición marxista, del que por supuesto aquí damos fe. Es verdad que éste no deja de ser un polémico retorno académico, sujeto al control universitario, a las políticas editoriales, a la dinámica de los congresos y los *papers*. Este estado de las cosas, esencialmente vinculado al posicionamiento contemporáneo que ha venido ejerciendo la universidad estadunidense sobre las formas de organización de los saberes académicos nacionales, amenaza con convertir ese retorno en una ingenuidad.

Entonces, una vuelta a Marx –este *Marx reloaded* como le ha llamado Moishe Postone en su libro–[3] tendría que analizarse desde un punto de vista epistemológico, analizando la nueva valoración académica que pone en circulación categorías y conceptos que se asumían superados, pero que vuelven con fuerza a exhibir todo su poder explicativo. Frente a las lecturas más o menos ortodoxas que han tenido lugar en diferentes contextos políticos, es necesario discutir hoy sus potencialidades y también sus límites. Se debe aclarar, para empezar, el carácter mismo de la crítica de la sociedad capitalista expresada en la obra; por ejemplo, si se trataría de una crítica funcionalista (apoyada en contradicciones internas a la economía capitalista), una crítica moral (p. ej. apoyada en nociones de justicia y de explotación), una crítica ética (asociada a la idea de una vida buena y a nociones como la de enajenación y fetichismo) o

[3] Moishe Postone, *Marx Reloaded. Repensar la teoría crítica del capitalismo*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2007.

si se trataría de una combinación de ellas, o incluso de alguna otra forma de crítica.[4]

Hay que pensar también el papel de la economía, de la política, de la lucha social y de la cultura al reflexionar críticamente sobre el presente a partir de *El capital*; hay que encontrar puntos de contacto con otras teorías, análisis de la sociedad y perspectivas críticas posibles. Precisamente hoy, cuando el consenso al que ha llegado la discusión académica contemporánea es que el orden fáctico del mundo parecería encontrarse determinado –hay que repetirlo– por una estructura económica global llamada *capitalismo*, que a su vez depende de una oligarquía financiera que concentra la riqueza del planeta gracias a la instalación de programas económicos de gestión local y gubernamental, llamados *neoliberales*, y que afectan de modo profundo las relaciones entre la sociedad civil y el orden político, entre Estado y democracia, entre universidad y producción de saberes.

Este repensar crítico de y desde *El capital* de Marx es el motor que impulsa los diversos ensayos que constituyen la presente obra. Ésta incluye análisis realizados a partir de una afinidad con el aparato crítico de Marx, así como otros que lo interrogan desde aparatos metodológicos e ideológicos externos a la obra. Mientras algunos autores se enfocan en el examen de *El capital*, otros se valen del mismo para dar respuesta a preguntas imperantes de nuestro presente económico, político, cultural y académico. Esta diversidad no constituye una ambigüedad de posicionamiento por parte nuestra, sino todo lo contrario: hemos buscado desplegar las posibilidades dialécticas que *El capital* abre entre diversas perspectivas y pensamientos, a través de campos disciplinarios, entre el pasado y el presente, entre la crítica y la autocrítica.

En particular, consideramos que este volumen cumple una doble función: opera como teoría crítica –entendida como aquella que reconoce sus propios límites en la producción de conocimiento– y funciona como documento histórico que registra una amplia gama de voces que emergen a partir de la crisis económica que desde 2008 invoca de nuevo a Marx. La divergencia de las voces no es, pues, un esfuerzo por inscribirnos dentro de un ideal liberal de "pluralidad", sino un afán por dar fe de las contradicciones constitutivas al concepto de crítica, tal como lo despliega Marx, y tal como éste se ve interpelado por las crisis del presente. En este sentido, cabe agregar que, reconociendo a la academia cada vez más sometida a las exigencias del mercado capitalista como el locus desde el cual la mayoría

[4] Para esa distinción, véase Rahel Jaeggi, "Was (wenn überhaupt etwas) ist falsch am Kapitalismus? Drei Wege der Kapitalismuskritik," en Rahel Jaeggi y Daniel Loick, *Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis*, Berlín, Suhrkamp, 2013, pp. 321-349.

de nosotros articulamos la palabra, hemos querido documentar también fragmentos de un discurso académico puesto en crisis por la demanda neoliberal. En otras palabras, consideramos que las respuestas, propuestas y hallazgos que los diversos ensayos exponen son tan política y epistemológicamente relevantes como sus fallas (en el sentido cuasigeológico), sus preguntas sin respuesta, sus ofuscaciones, sus promesas irrealizadas.

Antes de pasar a una exploración de dichos ensayos, cabe recordar que con *El capital. Crítica de la economía política* (*Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*) culminaron las investigaciones de Karl Marx, cuyo punto de partida había sido –como él mismo lo expone en el Prólogo de *Contribución a la crítica de la economía política* de 1859– el estudio de la filosofía clásica alemana, en especial de Hegel, del socialismo utópico francés y de la economía política inglesa. A este primer volumen de 1867, que se llamó *El proceso de producción del capital (Der Produktionsprozeß des Kapitals)*, se publicó una segunda edición, revisada por el propio Marx, en 1872/3; unos años más tarde, ya después de su muerte en 1883, se seguiría la publicación, por parte de Friedrich Engels, de los volúmenes II, *El proceso de circulación del capital* (*Der Zirkulationsprozeß des Kapital* [1885]) y el III, *El proceso total de la producción capitalista* (*Der Gesamtprozeß der kapitalistischen Produktion*) en 1894. Sin embargo, eso que parece la *clausura* de la obra por el autor, constituye también la *apertura* a las generaciones de lectores que le siguen. Pensado desde su origen como unidad entre *exposición* y *crítica*, es decir, como obra en la que, de la descripción y el análisis mismo del modo de producción capitalista se desprendiera de manera inmanente su propia crítica,[5] *El capital* no se puede entender como tratado cerrado en sí; su interés es desde siempre el de fungir como fuente de reflexión acerca de la realidad histórica presente. Por ello es que podemos, en los términos de Walter Benjamin, decir que citar *El capital* hoy es un acto político, en la medida en que se invoca su narrativa como parte constitutiva del presente –un presente que no está dado, sino en lucha permanente por su significación definitiva, una construcción en presente continuo en la que este volumen como intervención específica busca participar–.[6]

El presente libro se integra de una veintena de artículos escritos por investigadores de distintas disciplinas y provenientes de diversas universidades mexicanas y extranjeras. Los primeros artículos trazan un recorrido

[5] Véase La carta de Marx a Lassalle del 22/2/1858, en Karl Marx, Marx an Ferdinand Lassalle, 22.02.1858, en Karl Marx y Friedrich Engels, *Marx-Engels-Werke*, vol. 29 (pp. 549-552), Berlín, Dietz, 2008.

[6] Walter Benjamin, "Sobre el concepto de historia", en *Obras*, libro I, vol. 2, Madrid, Abada, 2008, 303-318.

por las posibilidades inmanentes y trascedentes del concepto de crítica en *El capital*, que en ocasiones se coteja con otros escritos de Marx. Así, en "Notas acerca del concepto de 'crítica' en *El capital*", Sergio Pérez Cortés realiza un recorrido por el concepto de "crítica" en Marx para tratar de comprender la gestación de la teoría social marxiana. Si bien le interesan particularmente las repercusiones epistemológicas de dicha categoría, el autor recupera sus principales operaciones: como crítica del valor y como crítica de la economía política, hasta finalmente sostener que ella representa uno de los ejercicios más destacables para comprender el origen y la naturaleza de las sociedades capitalistas modernas. Por su parte, Gustavo Leyva propone en "El concepto de 'crítica' en *El capital* de Karl Marx: Dimensiones, presuposiciones, problemas" una reconstrucción histórica y filológica del concepto de crítica al interior de la propia obra de Marx, para presentar una tipología tripartita de la crítica al capitalismo: *epistémica, económico-funcional* y, por último, *normativa*, concluyendo que las dos primeras adquieren su pleno sentido en la última, en razón de la propia transformación y del desarrollo de la sociedad capitalista que no ha dejado de derivar en contextos de injusticia, desigualdad, de imposibilidad por articular una vida realizada, de promesas incumplidas y luchas sociales.

Gerardo de la Fuente Lora continúa esta línea de investigación en "*El capital.* Una forma clásica de argumentación filosófica". Al valerse de metáforas arquitectónicas para examinar cómo se construyen los argumentos críticos en el texto de Marx, el autor presenta un desmontaje del tipo de "argumentación ficcional" en el que descansan los argumentos de *El capital,* que describe como una serie escalonada que, una vez construidos los objetos argumentales, se "autodesvanecen" para dar paso a la crítica de la sociedad capitalista y sus figuras. Para demostrar la hipótesis, el autor analiza las relaciones entre trabajo concreto y trabajo abstracto, tiempo natural y tiempo abstracto. En este ámbito de categorías polares, el texto de Mario Rojas, "La *crítica ética* de *El capital* de Marx: crítica ética de la explotación capitalista", problematiza los planteamientos de Marx para determinar si pueden ser considerados como una crítica ética al modo de producción capitalista, o si se trata de una mera descripción de los medios a través de los cuales el capitalismo genera un excedente. Para el autor, no cabe duda, la crítica de Marx es una crítica ética y, por tanto, requiere de una revisión de los argumentos que demuestren que, en la base del capitalismo, se encuentran la explotación de los trabajadores como condición del plusvalor.

Los tres artículos siguientes conducen estas reflexiones críticas hacia las problemáticas de la desmitificación y el fetichismo. Por un lado, en "*El capital.* Una desmitificación crítica. Doble carácter, fetichismo y otros

secretos de la mercancía", Stefan Gandler hace un análisis de la crítica de la economía política para destacar la forma en que los conceptos de fetichismo, cosificación y apariencia objetiva están relacionados con el doble carácter de la ideología: como "superestructura jurídico/política", a la que corresponden ciertas formas de conciencia social, y como "falsa conciencia". Desde este punto de vista, el autor concluye que "todo aquel que acepte este concepto de ideología ha dejado atrás la estricta separación entre ciencia y lucha política".

Por su parte, Miriam M. S. Madureira, en "Capitalismo como indiferencia: fetichismo y abstracción", propone entender la crítica desarrollada en *El capital* como basada en las relaciones que se manifiestan en el concepto de fetichismo, las que se podrían entender, según propuso Georg Lohmann,[7] como relaciones de *indiferencia*. La autora parte del origen del concepto de fetichismo en el concepto de enajenación del joven Marx, y sugiere que las relaciones de indiferencia permiten unificar los diferentes niveles de la crítica del capitalismo desarrollada por Marx: la crítica basada en una concepción de la buena vida (ética); la crítica que descorre el velo de la explotación (*moral*), y la crítica al desarrollo y funcionamiento de la sociedad capitalista (*funcionalista*). Por último, en "Los procesos de fetichización como clave reconstructiva del concepto de patologías sociales", Gustavo Pereira sostiene que Marx puede ser considerado como un precursor en el análisis de las "patologías sociales". Para el autor, éstas consisten en "procesos sociales anónimos" que inciden en las acciones y prácticas de los individuos y grupos que alteran el sentido de los contextos sociales y los medios de reproducción social. De acuerdo con Pereira, esta prefiguración puede ser analizada en el enmascaramiento, el fetichismo, la ideología y la inversión de medios en fines.

A continuación, aparece un conjunto de cinco artículos que se apoyan en el entendimiento de crítica como un tipo de discurso que opera a partir de y con conciencia de sus propios límites. En efecto, en "Vida y trabajo en *El capital* de Marx. Una lectura a 150 años", Felipe Victoriano traza la relación entre Marx y *El capital* como un continuo cuestionando su manejo como entidades claramente delimitadas la una de la otra. Además, aborda la implicación entre vida y obra como un momento esencial del proyecto crítico que el libro articula. El autor se pregunta: si en *El capital*, el capitalismo constituye un sistema de organización de la vida, que inscribe el trabajo humano como mercancía, entonces, ¿cómo sustraer de esta deriva totalizadora a la crítica misma, a ese trabajo humano

[7] Georg Lohmann, *Indifferenz und Gesellschaft. Eine kritische Auseinandersetzung mit Marx*, Fráncfort, Suhrkamp, 1991.

que consiste en producir un enclave de desinscripción revolucionaria?, ¿qué tipo de trabajo es el trabajo crítico y qué función debe representar en un mundo en que todo trabajo se encontraría ya inscrito en la lógica del capital? Por su parte, Ángel Álvarez, en "Las metáforas cosméticas de Marx. Vestimenta y capital erótico", plantea la posibilidad de rescatar comentarios aparentemente marginales en *El capital*, al hacer una suerte de arqueología para reconstruir una "cosmética crítica" a partir de la obra de Marx. Invirtiendo la hipótesis althusseriana acerca de la división entre los escritos de juventud y *El capital*, investiga la dimensión ético-política de la cosmética en los textos marxianos. Al partir de un análisis materialista de la historicidad de los órganos, desarrolla el impacto del capital variable en el cuerpo del trabajador y destaca la importancia, tanto biográfica como epistemológica, de la figura del "abrigo" en Marx.

Bernardo Bolaños, en "Contra la lectura anacrónica de *Das Kapital*. Sociología de la filosofía e historia económica", se sitúa en el límite entre una lectura endógena y una lectura exógena de Marx, y desde allí construye su argumento, donde resitúa a Marx en el contexto de otros grandes intelectuales del siglo XIX. Plantea que la crítica de la teoría económica de Marx es vigente porque el capitalismo es todavía un sistema injusto que concentra enormemente la riqueza, contribuye a la crisis ecológica mundial y se basa en relaciones asimétricas entre propietarios y desposeídos. Pero los postulados y conclusiones puntuales de *El capital* deben ser objeto de una lectura situada, no anacrónica, consciente de los límites impuestos por la distancia histórica, que retome los avances de las ciencias sociales y los desarrollos tecnológicos posteriores. Hiram Padilla, en "La naturalización del capital: G. Bataille y K. Marx", confronta a Bataille y Marx para así trascender sus respectivos límites y tratar el tema de la naturalización de las prácticas capitalistas. Retoma el concepto de consumo en la voluntad de una conciencia material para preguntarse si la percepción de una naturaleza humana está situada en un vínculo necesario con las prácticas capitalistas en tanto deseo. Asimismo, propone explorar las preguntas que suscita Marx más allá de los límites de su obra, y se apoya así en Bataille y Nietzsche para interpelar la acción humana en función de la circulación del valor bajo la expectativa de ganancia y acumulación del capital. Finalmente, Toby Miller, en "La crisis ambiental: el marxismo contra el antropocentrismo filosófico", escribe sobre la colusión de la cultura con la crisis ambiental en el contexto de una crítica del conocimiento burgués-occidental. Desafiando el antropocentrismo desde una perspectiva interdisciplinaria, se vale de Marx y Engels, y de la filosofía hegeliana, para explorar cómo pensar la naturaleza, su historia, los futuros posibles y la crisis ambiental contemporánea

a partir de la tradición marxista. Miller muestra cómo la tradición marxista, aun limitada por el antropocentrismo que caracteriza al pensamiento occidental, ofrece el potencial para superar esos mismos límites.

Los siguientes dos textos ubican el potencial crítico de *El capital* con relación a los conceptos de resistencia y revolución: "¿Con o contra el capital? Revolución o resistencia en Marx", de Pablo Lazo Briones, y "Materialismo, revolución y lucha de clases en el pensamiento de Karl Marx", de Gabriel Pérez y Mario Cruz Chavarría Suárez. En el primero, el autor explora las condiciones para una resistencia política y las posibilidades de su emergencia en el capitalismo actual, a partir de los "Manuscritos de juventud" de Marx y su seguimiento en *El capital*. Dada la complejidad de estas condiciones, propone un abordaje táctico para enfatizar un posible alcance de interpretación *práctica*: por un lado, una problematización desde las posibilidades de resistir las dinámicas del capital que, por otro lado, es susceptible de una problematización existencial-política. A partir de ello, aborda el problema de la diferencia entre revolución y resistencia. En el segundo artículo, Gabriel Pérez y Mario Cruz Chavarría Suárez proponen que, a 150 años de la publicación de *El capital*, las relaciones sociales entre seres humanos se siguen explicando bajo el concepto de lucha de clases, determinadas por el neoliberalismo como concepción moderna del antiguo capitalismo industrial y a partir de condiciones económicas que dividen a los países de acuerdo con la capacidad de concentración de capital, de influir en procesos políticos para el control de los medios de producción y recursos naturales; por ello, consideran pertinente ahondar en los conceptos de materialismo, revolución y lucha de clases, y reflexionar sobre su vigencia y poder emancipatorio.

Jorge Galindo y Rodrigo R. Gómez, así como Marlu G. S. Luengas, reflexionan críticamente sobre la dinámica del capitalismo y su reproducción social. Los dos primeros proponen un texto escrito a doble mano que lleva por título "Capitalismo y paradoja: Reflexiones en torno a la Ley de la Tendencia Descendente de la Tasa de Ganancia", en el que examinan las paradojas de la economía capitalista moderna a partir de la Ley de la Tendencia Descendiente de la Tasa de Ganancia desarrollada por Marx en el tomo III de *El capital*, complementando estas proposiciones con la teoría de sistemas desarrollada por Niklas Luhmann. Según los autores, ello permitiría dar cuenta de la consolidación de procesos sociales que, en tiempos de Marx, eran todavía incipientes. Galindo y Gómez concluyen su reflexión al exponer la manera en que Luhmann interpreta la dinámica de la moderna economía capitalista como autopoiética, donde las "paradojas" económicas parecen irresolubles dentro de un modo de producción que subordina la reproducción del todo

social a la reproducción de la ganancia. Por su parte, Marlu G. S. Luengas, en "La reproducción social del capital: mutaciones y vigencia", aporta elementos que permiten mostrar la vigencia y el carácter totalizador de la obra de Marx con base en el análisis efectuado en *El capital*. Sánchez enfatiza el carácter omniabarcador de la ley del valor, mismo que contribuye a preservar y reproducir la formación social capitalista, insistiendo empero en que ello no significaría la imposibilidad de transformarla a través de la acción humana. En esa posibilidad de transformación reside también, para la autora, el papel del pensamiento crítico.

A continuación, hay un grupo de artículos que hacen una crítica del presente y que, desde diversos ángulos, analizan *El capital* y sus posibles implicaciones como crítica cultural, social o política en la era neoliberal. En "La teoría del valor de Marx y la nueva división internacional del trabajo en las humanidades", Paulina Aroch Fugellie parte de la teoría del valor de Marx para analizar cómo funciona el sistema de las citas académicas en las humanidades hoy en día, y muestra cómo la nueva división internacional del trabajo opera en ese contexto. Según Aroch, ese sistema, además de tener una función legitimadora, funciona como una forma de producción retroactiva de valor en el mercado académico de una doble manera: los autores favorecidos por el sistema, al igual que el capital, se valorizan al circular, mientras que los autores del lado desfavorecido de la nueva división internacional del trabajo transitan los circuitos como meras mercancías, al apropiarse alguien más de su plusvalía. Aroch ilustra las formas de operación de las citas académicas a través del análisis de una obra de Anthony Appiah.

Enrique G. Gallegos en "*El C[c]apital* y el devenir maquínico del neoliberalismo" expone una lectura del capitalismo en su "devenir maquínico", es decir, en el desarrollo de la relación de producción con la técnica. En *El capital* se podría identificar la diferenciación de dos momentos de ese devenir: el "momento manufacturero" y el "momento de la industria mecanizada"; a ellos, Gallegos agrega un tercero, el momento correspondiente a la fase actual, neoliberal, del capitalismo, al que denomina momento de la "máquina empresarial-informatizada". Al contrario de los primeros momentos, en los que lo maquínico sucede al interior del proceso de producción capitalista, en el último momento el mismo capitalismo se habría convertido en una máquina productora de subjetividad. Por su parte, María Pía Lara se propone mostrar en "El legado del concepto de crisis en Marx frente al neoliberalismo" la vigencia del concepto de crisis desarrollado por Marx a partir de su relación con el concepto de crítica. Después de exponer la genealogía del concepto de crisis analizada por Reinhard Koselleck, Lara muestra cómo el uso original de

ese concepto en el pensamiento de Marx se puede entender, tanto como un elemento estructural, al igual que relacionado con la crítica del sistema capitalista. La autora concluye con una discusión de las posturas críticas, por un lado, de Luc Boltanski y Ève Chiapello, y, por otro, de Nancy Fraser, como ejemplos de la recuperación del concepto de crisis manifiesto en los efectos del neoliberalismo.

Por último, cierra el libro el artículo de Natalia Radetich, "Plusvalía y acumulación originaria: la violencia en *El capital*", en el que examina el problema de la violencia en el marco de dos conceptos fundamentales en la argumentación de Karl Marx en *El capital*: el concepto de plusvalía y el concepto de acumulación originaria del capital. Radetich establece una diferencia entre dos formas generales de la violencia en *El capital*: la violencia explícita de la acumulación originaria y la violencia encubierta, inmanente a la relación capital-trabajo. Posteriormente, la autora propone una actualización de su lectura, al desarrollar una interpretación de la *narcoviolencia* contemporánea en México como proceso de acumulación originaria del capital ilegal: la violencia del narco estaría, así, trágicamente relacionada con el proceso de acumulación asociado a las actividades económicas de los cárteles del narcotráfico.

Si bien con el anterior artículo *cerramos* este libro, y trazamos un arco de tensión entre la reflexión sobre *El capital*, las violencias del capital-trabajo o las actuales que padecemos en México, actualizando el potencial crítico de la obra marxiana, la cuestión central planteada sigue *abierta*: ¿qué retorna cuando retorna Marx? ¿Qué se clausura y qué se cierra? ¿Qué estamos dispuesto a aceptar de aquello que se decide incorporar a la discusión teórica y universitaria en el orden de las premisas, pero también respecto a una *doxa* que habría ya en uso? Aquí tratamos de evaluar la emergencia de un retorno político, una reutilización de una forma contundente de crítica al capitalismo contemporáneo, que no sólo intenta explicar el funcionamiento general del sistema, sino también argumentar a favor de la posibilidad de transformar radicalmente las relaciones sociales que "ese" funcionamiento sustenta. Reiteremos entonces la pregunta: ¿qué *Marx* retorna y qué estamos dispuestos a aceptar de este retorno? ¿En nombre de qué fidelidad evaluamos esta vuelta a *El capital* y qué significa aceptar la cuestión de que esté en juego una forma de interpretación de la facticidad histórica del capitalismo contemporáneo? Los artículos reunidos en este libro plantean un horizonte de posibilidades, pero siguen siendo preguntas abiertas para una *obra abierta* –para recordar la célebre expresión del libro homónimo de Umberto Eco–.[8]

[8] Umberto Eco, *Obra abierta*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1992.

La crítica, como herramienta y motor para el análisis en esta serie de relecturas que, ya sea explícita o implícitamente, reflexionan la actualidad de *El capital*, es el motivo central de este volumen colectivo, tanto para darnos respuestas como para interrogarnos e interrogar nuestro presente.

Ciudad de México, diciembre de 2017

BIBLIOGRAFÍA

Benjamin, Walter, "Sobre el concepto de historia", en *Obras*, libro 1, vol. 2, Madrid, Abada, 2008, pp. 303-318.

Connolly, Kate, "Booklovers turn to Karl Marx as financial crisis bites in Germany", *The Guardian*, 18 de octubre, 2008, https://www.theguardian.com/books/2008/oct/15/marx-germany-popularity-financial-crisis

Eco, Umberto, *Obra abierta*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1992.

Hobsbawm, Erick, *Cómo cambiar el mundo. Marx y el marxismo 1840-2011*, Barcelona, Crítica, 2015.

Jaeggi, Rahel, "Was (wenn überhaupt etwas) ist falsch am Kapitalismus? Drei Wege der Kapitalismuskritik", en Rahel Jaeggi y Daniel Loick, *Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis*, Berlín, Suhrkamp, 2013, pp. 321-349.

Lohmann, Georg, *Indifferenz und Gesellschaft. Eine kritische Auseinandersetzung mit Marx*, Fráncfort, Suhrkamp, 1991.

Marx, Karl, *Das Kapital. Kritik der politischen* Ökonomie, vol. I. Dietz (Marx-Engels-Werke vol. 23), Berlín, 1962. Traducción: *El capital*, vol. 1. El proceso de producción del capital, México, Siglo XXI Editores, 2001.

Marx, Karl a Ferdinand Lassalle, carta del 22.02.1858, en Marx, Karl y Engels, Friedrich, *Marx-Engels-Werke*, vol. 29 (pp. 549-552), Berlín, Dietz, 2008.

Postone, Moishe, *Marx Reloaded. Repensar la teoría crítica del capitalismo*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2007.

Quante, Michael y David P. Schweikard (eds.), *Marx Handbuch. Leben – Werke – Wirkung*, Stuttgart, J. B. Metzler, 2016.

1. NOTAS ACERCA DEL CONCEPTO DE "CRÍTICA" EN *EL CAPITAL*

SERGIO PÉREZ CORTÉS*

El capital de K. Marx es un monumento a la creación intelectual. Representa la culminación de un trabajo conceptual que revolucionó la concepción entonces existente del mundo social. La tesis de nuestro trabajo es que la categoría de "crítica" tiene un papel fundamental en ello. La obra de Marx finiquita un proceso que, iniciado por las tres críticas de Kant y prolongado por Hegel, concluyó no únicamente en una teoría de la historia sino también en una teoría de la historia de la producción de conocimiento. No sólo se es revolucionario en política sino también en la teoría. Para sostenerlo, expondremos algunos aspectos de la categoría de "crítica" en dos momentos de *El capital*: el primero, justo al inicio, a propósito de los conceptos de "mercancía", "dinero" y "fetichismo"; el segundo en torno a la crítica que Marx dirige a los economistas clásicos acerca de la representación que ofrecen del capital mismo.

LA CRÍTICA INICIAL DE *EL CAPITAL*

La primera sección del libro I de *El capital* lleva como título "Mercancía y dinero". La razón es que son los objetos más inmediatos con los que tropieza la conciencia ordinaria y, por ende, los primeros que deben ser interrogados. Son además las categorías más "abstractas" ("abstracción" significa para Marx lo más universal en contenido y lo más pobre en determinaciones particulares).[1] La crítica comienza pues por aquello inmediato que la conciencia *cree* ver para llevarla a lo que *debe* ver. Marx empieza por analizar los dos factores de la mercancía: valor de uso y valor de cambio: toda mercancía es producto de un trabajo específico útil que satisface alguna necesidad humana, real o imaginaria, y a la vez es intercambiable en función del tiempo de trabajo socialmente necesa-

* Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

[1] La sección está estructurada de este modo: 1.1, Los dos factores de la riqueza; 1.2, Dualidad del trabajo representado en las mercancías; 1.3, La forma valor o el valor de cambio; 1.4, El carácter fetichista de la mercancía y su secreto.

rio contenido en ella. Hasta aquí nada muy lejano a la economía política clásica, pero lo novedoso empieza enseguida: a fin de dar cuenta del valor de cambio, Marx introduce "el eje en torno al cual gira la comprensión de la economía política",[2] del cual se atribuye orgullosamente la creación de la categoría de "trabajo abstracto". Marx afirma haber sido el primero en introducir una categoría que hace del capitalismo una forma histórica específica: el "trabajo abstracto" sólo puede aparecer en el momento en que todo trabajo concreto es equivalente a cualquier otro trabajo concreto. Es una categoría que sólo puede ser real y conceptual en ese momento histórico y en ningún otro: tal categoría es propia al capital, lo define y no puede ser simplemente trasplantada a otro momento de la historia humana. Marx comienza a demoler la idea de que el capitalismo está destinado a la eternidad: es sólo una forma histórica más y, por tanto, un periodo transitorio.

Salvados los primeros obstáculos, Marx llega al apartado 1.3, "La forma valor o el valor de cambio" (*Der Wertform oder der Tauschwert*). Esta sección se dedica a examinar la relación de intercambio entre mercancías, desde su aspecto más simple entre dos de ellas, extendiendo el intercambio bajo la forma total o desplegada del valor y finalizando con la "forma general del valor". El intercambio generalizado de mercancías le permite mostrar a Marx la necesidad de que una mercancía tiene que ser colocada como equivalente general: esa mercancía particular hará la función del dinero. La crítica consiste ahora en mostrar que el dinero, cuya presencia puede detectarse muy atrás en la historia, sólo alcanza su concepto acabado en las sociedades capitalistas. Por tanto, el dinero no posee una existencia autónoma, no es un Dios bajado a la Tierra: tiene un origen y una naturaleza debida a las relaciones de intercambio que lo convierten en unidad de medida de toda mercancía y del tiempo de trabajo contenido en ella. El dinero absorbe el seso de la conciencia ordinaria y le hace perder la razón y la virtud, simplemente porque es la representación más general del trabajo social.

Estas primeras secciones son cruciales porque permiten deducir lógicamente un concepto que será decisivo en *El capital*: el concepto de valor, la "forma de valor". Este concepto posibilita a Marx plantear una cuestión inédita hasta entonces y abre un territorio nuevo: ¿en qué condiciones

[2] Marx, Karl, *El capital*, Tomo I, edición de Pedro Scarón, México, Siglo XXI Editores, 1976, p. 51 (*MEW*, 23, 56). Las referencias en lengua alemana provienen de la edición Marx-Engels Werke, Institut für Marxismus Leninismus, Dietz Verlag, Berlín, 1978, 39 volúmenes + 2 volúmenes complementarios y se presenta así: MEW, número de volumen, número de página.

un producto de trabajo se convierte en mercancía? Que la mercancía es un producto útil e intercambiable es algo que la conciencia más ordinaria experimenta, pero entender que antes de ser mercancía el producto de trabajo debe adoptar una *forma social derivada del concepto de valor* es algo que sólo un trabajo científico, una crítica profunda de las apariencias puede probar. Una gran parte del excepcional descubrimiento teórico de Marx se concentra en esta primera sección de *El capital*. Sin embargo, el ser capaz de subvertir a tal punto la apariencia de las cosas no es sencillo de comprender, aun para su creador, y Marx debió entablar una lucha consigo mismo.

En efecto, Marx escribe: "La mercancía parece algo simple, pero al examen se revela como un objeto endemoniado, rico en sutilezas metafísicas y resistencias teológicas".[3] Tales sutilezas provocaron las vacilaciones de Marx en las primeras ediciones de *El capital*. Tenemos por supuesto la primera edición de 1867, que colocaba un apéndice con el título "La forma valor", donde se proponía exponer el valor "con la mayor sencillez posible, tal como lo haría un maestro de escuela".[4] Este apéndice había sido agregado a la primera edición a sugerencia de Kugelmann en busca de claridad, pero no debió parecerle suficiente porque en el epílogo a la segunda edición Marx advierte de una modificación mayor. "Hemos efectuado con mayor rigor científico la derivación del valor mediante el análisis de las ecuaciones en las que se expresa el valor de cambio... y se ha elaborado íntegramente el capítulo 1.3".[5] En el prólogo a la edición francesa, Marx debe insistir nuevamente que esta exposición, revisada por él mismo, "tiene un valor científico independiente del original alemán y debe ser consultada".[6] Esta preocupación por la deducción lógica de la forma valor persistió hasta el final de la vida de Marx, como lo muestran las *Glosas marginales al tratado de economía política de Herr Wagner*, último trabajo económico escrito por Marx.[7] Se comprende por qué Marx llamó a esta primera sección los "senderos escarpados".[8] La forma valor (*Wertform*) es uno de los grandes descubrimientos de Marx, sin

[3] *Ibid.*, p. 87 (MEW, 23, 85).

[4] Karl Marx, carta a Kugelmann, 22 de junio de 1867 (MEW, 31, 306)

[5] El cual se refiere justamente a la "Forma valor o el valor de cambio".

[6] "Al lector. Prólogo y epílogo a la edición francesa", en Karl Marx, *op. cit.*, pp. 21-22.

[7] Karl Marx, "Glosas marginales al tratado de economía política de Adolfo Wagner", contenido en el volumen I de *El capital*, Fondo de Cultura Económica, 1971, pp. 713-723.

[8] "En la ciencia no hay caminos reales y sólo tendrán esperanzas de acceder a sus cumbres luminosas aquellos que no teman fatigarse el escalar sus senderos escarpados" (*sentiers escarpés*). *El capital*, p. 21. Prólogo y epílogo de la edición francesa, *Le Capital*, Tomo I, edición de Maximilian Rubel, Éditions Gallimard, París, 1965, p. 543.

embargo, hasta hoy es también uno de los principales obstáculos a su comprensión. Es preciso, pues, responder a la pregunta: ¿Qué es lo que la crítica ha modificado en el conocimiento previo? La forma valor supone una inversión profunda de la conciencia ordinaria: con ella se ha descubierto el fundamento, la razón de ser por la cual un producto de trabajo adquiere la "forma mercancía". La mercancía es algo dado, tanto para la conciencia ordinaria como para la economía clásica (la cual fue capaz de reconocer dos de sus determinaciones esenciales: ser valor de uso y valor de cambio). Pero Marx ha ido mucho más allá: mediante el "trabajo abstracto" y el valor, ha planteado una cuestión diferente: ¿Cómo se ha formado eso que se ofrece como inmediato? ¿En qué condiciones emerge eso dado en la experiencia? Y su respuesta es que, para que un producto del trabajo devenga mercancía, deben concurrir enormes transformaciones históricas y sociales. Para que el trabajo abstracto y el valor se conviertan en fundamento del intercambio, se requieren tres condiciones. La primera, que la sociedad esté compuesta por productores independientes y libres, para que sean capaces de disponer libremente de sus productos o de su capacidad de producir. Segunda, que estos productores independientes estén obligados a recurrir al mercado, pues habiendo perdido su vínculo con la tierra, ya no pueden satisfacer sus necesidades a partir de ésta, sino mediante el intercambio con trabajo ajeno; se requiere una extensa división social del trabajo. Finalmente, es preciso que el único regulador del intercambio sea el mercado mismo, es decir, no debe existir dispositivo tradicional o institucional que establezca una distribución social del trabajo planificada o consciente. Pero estas tres condiciones sólo han concurrido en un momento de la historia humana: en el capitalismo, que con ello muestra que es una nueva etapa en el devenir colectivo humano.

Marx no se pregunta, como lo haría un economista tradicional: ¿en qué proporciones de valor de cambio se intercambian dos o más mercancías?, sino formula una cuestión que está *antes que aquella*: ¿cuáles son las condiciones históricas que hacen posible que los productos del trabajo humano adopten la forma mercancía, forma que *sólo entonces* las hace aptas para el intercambio en función de la proporción de trabajo abstracto contenido en ellas? En otras palabras: para que un producto de trabajo humano se convierta en mercancía, debe adoptar una "forma" social, la "forma valor", esto es, ser una síntesis de determinaciones históricas que le permiten plantarse el rostro de mercancía. La mercancía es un objeto inmediato en nuestra experiencia, pero para existir requiere de una compleja serie de mediaciones históricas y sociales, sin las cuales sencillamente no es y no puede aparecer. Los economistas clásicos no

podían dar cuenta de esta "forma" porque ella no exige sólo sutileza intelectual sino poseer una teoría de la historia, y ésta sólo fue introducida por Marx. En consecuencia, ésta es *la crítica más general* que dirige a la economía que le precedió: "Es indudable que la economía política ha analizado, aunque de manera incompleta, el valor y la magnitud de valor y ha descubierto en contenido oculto bajo esas formas... sólo que nunca llegó a plantear la pregunta de *por qué* ese contenido adopta *esa forma*, de por qué el trabajo se presenta en el valor, de a qué se debe que la medida del trabajo conforme a su duración se represente en la magnitud de valor avanzada en el proceso de trabajo".[9] Un continente teórico nuevo se había abierto.

La crítica con la que inicia *El capital* muestra dos cosas de la mayor importancia. En primer lugar, los productos del trabajo humano no son, en y para sí, por su naturaleza eterna, mercancías. Sólo devienen mercancías cuando son producidas bajo ciertas relaciones sociales propias de un régimen específico y sólo de él. En segundo lugar, justo por la misma razón, muestra que este régimen histórico de producción no ha sido siempre; no tiene un carácter inmutable sino que en algún momento "ha llegado a ser" y, por tanto, como todas las cosas de este mundo que tienen un nacimiento, llegará a su extinción. De ahí la siguiente crítica de Marx a la economía clásica:

> Una de las fallas fundamentales de la economía política es que nunca logró desentrañar, partiendo de la mercancía y más específicamente del valor de la misma, la forma del valor (*Die Form des Werts*), la forma misma que hace de ella un valor de cambio... Y esto no se debe a que toda su atención estuviera centrada en la magnitud de valor. La causa es más profunda. La forma valor asumida por el producto del trabajo es la forma más abstracta... pero también la más general del modo de producción burgués que de tal manera queda caracterizado como un tipo particular de producción social y con esto, a la vez, como algo histórico.[10]

Los descubrimientos de Marx tienen una dimensión filosófica que es preciso comprender para dar cuenta de las vacilaciones del autor y las dificultades del lector actual. En efecto, si la mercancía y el dinero son algo inmediato para la conciencia, en cambio el valor y la forma del valor no son algo que se ofrezca a la percepción sensible: no se las puede ver

[9] Karl Marx, *El capital...*, 1976, pp. 97-98 (MEW, 23, 94-95).
[10] *Ibid.*, pp. 98-99 (MEW, 23, 95).

ni tocar, ni señalar. El valor es un concepto, resultado de un proceso de pensamiento cuyo propósito es establecer la razón básica que permite que dos productos de trabajo, cuyas características físicas son disímiles, sean puestos en relación de intercambio, es decir, sean primero equiparables por su valor y luego diferenciables tanto cuantitativa por el tiempo de trabajo que contienen, como cualitativamente por su valor de uso. La forma del valor es un concepto cuya naturaleza es estrictamente lógica, obra de la reflexión pensante, que surge necesariamente porque sólo él puede hacer inteligible el intercambio de los productos individuales del trabajo. Existe objetivamente, pero no en el orden de los cuerpos, sino en el orden de la razón.

Sin embargo, esto no significa que sea una invención del pensamiento. La forma-valor no es una propiedad física de los productos del trabajo, es una *propiedad social*, una determinación que las premisas históricas de su producción le imprimen para convertirlo en mercancía. ¿Por qué? Porque bajo este régimen de producción, tanto el producto como el productor mismo deben pasar obligatoriamente por el intercambio para existir individual y colectivamente. La forma valor es obligatoria porque en este régimen un producto de trabajo sólo existe socialmente en y para el intercambio y, si no obtiene esta sanción del mercado, simplemente no existen ni la mercancía ni su productor: "Si un productor (en régimen capitalista) no crea valor de cambio, no ha producido absolutamente nada".[11] La forma-valor es un atributo de la mercancía, pero es un atributo histórico-social: es su "alma social", invisible a la mirada, pero tan indispensable a su existencia como su cuerpo físico.

En consecuencia, sostiene Marx, el valor y su "forma" son a la vez lo más "abstracto" y lo más concreto: son lo más "abstracto" porque sólo aparecen a los ojos de la reflexión pensante, pero lo más concreto también porque están presentes en cada mercancía, desde la más sublime hasta la más humilde. El valor es la manera en la que, en toda mercancía, se hacen presentes las premisas del régimen capitalista. La forma del valor es el fundamento, la condición para que un producto de trabajo sea intercambiable, pero no está "detrás" de la mercancía sino en ella misma, como su "condición de posibilidad". Es por eso que los economistas clásicos no acertaban a localizarlo: "Debido a ello, los economistas colocan al capital como creador de valor y alternativamente sostienen que los valores son anteriores a la formación del capital".[12] La forma del

[11] Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, Tomo I, traducción José Aricó, México, Siglo XXI Editores, 1971, p. 190 (MEW, *Grundrisse*, 163).

[12] *Ibid.*, p. 190 (MEW, *Grundrisse*, 163).

valor permite comprender el antagonismo más general entre el capital y el trabajo. En efecto, desde el punto de vista del capital, el trabajo tiene dos aspectos: es productor de valores de uso y productor de valor de cambio. Pero al capital sólo le interesa el segundo de ellos: el trabajo como productor de valor y de plusvalor. Debe pasar por el trabajo concreto (y por tanto por el trabajador), pero sólo porque éste es un paso indispensable en el incremento de valor de cambio que se propone. En consecuencia, se desinteresa por el trabajo útil: si no es soporte de valor de cambio, el trabajo humano es simplemente despreciado, como sucede por ejemplo con la destrucción de mercancías en los momentos de sobreproducción. Y si no es productor de valor de cambio, el trabajador mismo es desdeñado, como sucede por ejemplo con las personas de la tercera edad. Con el descubrimiento del trabajo abstracto productor de valor, Marx puede afirmar que el trabajo únicamente obtiene respeto y consideración por parte del capital mediante organizaciones de clase.

Puesto que el concepto de valor sólo es visible a los ojos de la razón, los críticos siempre lo han considerado como la creación más "metafísica" de Marx. Ante eso, él no respondió defendiendo su "metafísica" sino reprochándoles su ignorancia del quehacer científico, la ceguera no de sus ojos sino de su entendimiento y desafiándolos a demostrar, de cualquier otro modo, la razón que gobierna y determina el intercambio generalizado de mercancías.

> El infeliz [Marx se está refiriendo a un comentario aparecido en el diario *Zentralblatt*] no ve que, aunque en mi libro no figurase ningún capítulo sobre el "valor", todo el análisis de las condiciones reales que yo trazo encerraría ya la prueba y la demostración de la relación real de valor. Las cháchara sobre la necesidad de probar el concepto de valor sólo se basan en la completa ignorancia tanto del asunto de que se trata, como del método de la ciencia en general.[13]

La teoría del valor es entonces la piedra angular de *El capital*, al grado que la lógica interna de la obra puede ser leída como "las peripecias del valor", esto es la serie de procesos mediante los cuales se incrementa, primero como plusvalor absoluto y luego como plusvalor relativo. No es casual que la primera definición ofrecida del capital descanse en el concepto de valor: "El valor se vuelve *valor en proceso, dinero en proceso* y en

[13] Karl Marx, Carta a Kugelmann, 1 de julio de 1868, contenida en la edición del FCE de *El capital*, p. 705.

este carácter, *capital*".[14] Logrado este descubrimiento, podemos pasar al apartado 1.4, "El carácter fetichista de la mercancía y su secreto". Es únicamente ahora que puede aparecer la crítica de las representaciones que sojuzgan a la conciencia ordinaria. Es sencillo describir lo que Marx llama "el fetichismo de la mercancía": las relaciones entre los productores directos se presentan ante la conciencia ordinaria como relaciones entre las mercancías, de tal modo que el intercambio entre valores parece tener una vida propia, obedecer a leyes ajenas e inmutables: las "leyes económicas". Esta inversión provoca que, antes de que las mercancías sean dominadas por los hombres, son las mercancías y sus valores las que los dominan a éstos, imponiéndoles una conducta y un destino. El proceso fetichista del dinero es similar; como sabemos, el dinero no es más que una mercancía entre otras elevada al puesto de honor de equivalente general. Desde este trono, puesto que en un solo cuerpo representa la infinitud de mercancías, el dinero parece reinar sobre todas las cosas y, como un tirano, somete todas las conductas humanas. Marx recurre a la noción de "fetichismo" porque sólo tiene analogía con el proceso por el cual, sin percatarse, los hombres se alienan ante sus propios productos mentales "en las neblinosas comarcas del mundo religioso".[15] Marx explica con toda sencillez este proceso enajenante:

> Lo misterioso de la forma mercantil consiste sencillamente en que refleja ante los hombres el carácter social de su propio trabajo como caracteres objetivos inherentes a los productos de trabajo, como propiedades naturales de dichas cosas y, por ende, en que también refleja la relación social entre los objetos, existente al margen de los productores.[16]

Todo esto es bien conocido, pero aquí quisiéramos hacer énfasis en *el lugar estratégico* que el fetichismo ocupa al inicio de *El capital*. Marx parece lanzar un desafío epistemológico que se enuncia así: la crítica a la representación de las cosas es posible pero sólo en el momento en que se ha alcanzado la verdadera comprensión racional del proceso.[17] En la tradición posterior a Hegel, en Feuerbach, la crítica filosófica es aquella

[14] Karl Marx, *El capital...*, 1976, p. 189 (MEW, 23, 170).
[15] *Ibid.*, p. 89 (MEW, 23, 86).
[16] *Ibid.*, p. 88 (MEW, 23, 86).
[17] Recuérdese que en la primera edición de 1867 la forma valor aparecía como un apéndice, mientras el fetichismo era explicado en el cuerpo principal del texto. La segunda edición introduce el desafío colocando a la forma valor en el cuerpo mismo del texto principal y la hace anteceder a la explicación del fetichismo.

que pone en relación la apariencia alienante y el conocimiento. Lo consideramos "reto epistemológico" porque plantea el problema que existe entre las obras de la imaginación y las ideas verdaderas, entre la mera apariencia y la verdad de las cosas. De ahí derivan una serie de consecuencias filosóficas que creemos relevantes para comprender la producción intelectual de Marx.

Ante todo, como se ha visto, la producción de un concepto nuevo como el valor requiere un trayecto complejo, elusivo aun para su autor. Marx no se ha hecho suya simplemente la representación imaginaria de las cosas sino que ha descubierto el dispositivo que produce esa representación imaginaria. Comprender el mecanismo objetivo del intercambio es designar a su apariencia como su otro, como el error. El fetichismo es ahora apariencia pero no ilusión. Es apariencia porque "apariencia" quiere decir justamente que no tiene su ser en sí misma sino que ha sido "puesta por otro". La teoría del valor hace ver que el fetichismo no es más que "un modo de aparecer", el modo mutilado en que se manifiesta a los individuos el carácter social de la producción. Un gran trabajo intelectual ha sido necesario porque toda la fuerza de la apariencia consiste en imponer silenciosamente a la conciencia su estructura alienante: "El valor no lleva inscrito en la frente lo que es. Por el contrario, transforma a todo producto de trabajo en un jeroglífico social. Más adelante, los hombres procuran descifrar el sentido del jeroglífico, desentrañar el misterio de su propio producto social".[18] En consecuencia, Marx sostiene que el conocimiento no sólo debe explicar el proceso objetivo, el concepto de valor; también debe explicar aquello que obstaculiza a la conciencia ordinaria el acceso a eso verdadero. El fetichismo es ahora una categoría que, partiendo del valor, explica el mecanismo por el cual se erige aquella barrera de representaciones que impide al productor percibir adecuadamente sus verdaderas relaciones sociales: para tener existencia social, cada productor debe "universalizar" los productos de su trabajo haciéndolos pasar por la "forma-valor" y haciéndolo se aliena a sí mismo al someterse a las leyes de la mercancía. Según Marx, *una teoría no es verdaderamente crítica* si no da cuenta racional del proceso mediante el cual se ha producido el error, el cual ahora puede quedar atrás. Una vez llegados a la teoría del valor, es un juego infantil comprender la jaula de la apariencia que hasta entonces nos tenía atrapados. La crítica consiste en comprender el régimen mental que nos impedía comprender. En términos filosóficos, ahora sabemos que sabemos, y también sabemos

[18] Karl Marx, *El capital...*, 1976, p. 91 (*MEW*, 23, 88).

que no sabíamos, incluida la causa por la cual no sabíamos. El conocimiento verdadero, que tiene la certeza de saber, plenamente consciente de sí puede ahora reconocer los obstáculos, las desviaciones y los tropiezos a los que estaba previamente sometido.

Finalmente, la categoría de "fetichismo" explica por qué la apariencia que domina a la conciencia ordinaria no es un simple producto de la imaginación. El carácter fetichista de la mercancía y el dinero no es una sencilla imagen neblinosa atribuible a un mal uso de la percepción distraída. La crítica ha mostrado que esa apariencia tiene una "objetividad" que descansa en la posición que la conciencia individual está obligada a adoptar en las relaciones de producción e intercambio. La apariencia obedece a un dispositivo real que se produce y se reproduce mientras subsistan las relaciones que obligan a alienar el trabajo directo al dominio del valor y del valor de cambio. La conciencia común no tiene posibilidades de escapar sin ejercer una crítica a sí misma. Eso explica por qué Marx debe advertir que si la teoría del valor permite comprender el dispositivo que la forma, en cambo no disuelve ese mismo mecanismo que descansa en un proceso ajeno al pensamiento conceptual:

> El descubrimiento científico ulterior de que los productos de trabajo, en la medida en que son valores, constituyen meras expresiones con el carácter de cosas del trabajo humano empleado en la producción, inaugura una época en la historia de la evolución humana, pero en modo alguno desaparece la apariencia de objetividad que envuelve a los atributos sociales del trabajo.[19]

Para evadirse de la jaula en que la inmediatez del capital tiene apresada a la conciencia, Marx hace un simple ejercicio mental, desplazándose a otras formas de producción: Robinson Crusoe en su isla, luego la tenebrosa edad media, la familia campesina y finalmente un ejercicio de pensamiento: "Una sociedad de hombres libres que trabajen con medios de producción colectivos y empleen, conscientemente, sus muchas fuerzas de trabajo individuales como una sola fuerza de trabajo social".[20] En estas formas alternativas de producir la vida material "todo el misticismo y toda la fantasmagoría se esfuman"[21] porque el mecanismo objetivo que las produce ha desaparecido: "El fetichismo es un hecho que sólo tiene

[19] *Ibid.*, p. 91 (*MEW*, 23, 88).
[20] *Ibid.*, p. 96 (*MEW*, 23, 92).
[21] *Ibid.*, p. 93 (*MEW*, 23, 90).

vigencia para esta forma particular de producción de mercancía".[22] El final de esta alienación coincide con el fin de las relaciones sociales en que descansa.

La crítica a la mercancía y el dinero que inicia *El capital* representa la culminación del movimiento característico de la filosofía de la modernidad que, a partir de Kant, intenta remontar de la inmediatez de las cosas a las condiciones de posibilidad objetivas de esas cosas. De acuerdo con Marx, la mercancía y el dinero no son lo que dicen ser; su presencia abrumadora no es la última verdad. Ellas deben su existencia a grandes procesos históricos y sociales que han generado ese modo de producción transitorio llamado "capitalismo". Con esta crítica, Marx presenta al capital como un momento necesario, pero sólo un momento de la historia humana: ha introducido lo pasajero, lo transitorio en todo aquello que el capitalismo quiere inmortal.

LA CRÍTICA A LAS CATEGORÍAS DE LA ECONOMÍA POLÍTICA CLÁSICA

El subtítulo de *El capital*, "Crítica de la economía política", tiene un gran interés porque deja ver que, para Marx, la producción del conocimiento no es una iluminación fulgurante del pensamiento sino el resultado de un trabajo, de un proceso de apropiación-transformación efectuado sobre un cierto estado del conocimiento ya alcanzado previamente. No puede haber un mayor grado de conocimiento sino a condición de establecer una cierta relación crítica respecto a una elaboración sistemática ya realizada por generaciones de pensadores. Éste era el caso de la economía clásica y sus categorías. Marx dedicó un esfuerzo de más de 18 años al análisis de esas categorías, cuyo testimonio son los *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política 1857-1858*[23] y las *Teorías sobre la plusvalía*.[24]

Ingresar en estas obras es en cierta medida acercarse al "taller intelectual" de Marx. Se percibe entonces que el trabajo intelectual parte siempre de un conjunto de categorías que tienen un mayor o menor grado de

[22] *Ibid.*, p. 91 (MEW, 23, 88).

[23] Los manuscritos no fueron conocidos sino hasta su publicación en 1939-1941 por parte del Instituto Marx, Engels, Lenin bajo el título de *Grundrisse der Kritik der Politischen* Ökonomie.

[24] También conocidas como *El volumen 4 de El capital*, estas notas representan el trabajo teórico de Marx entre los años 1861-1863. Sin embargo, no fueron publicadas sino hasta 1905-1910 por Karl Kautsky.

elaboración, pero que sin duda representan la actividad del pensamiento en su esfuerzo por aprehender su objeto. Todas ellas representan un grado de la actividad pensante porque cada categoría económica no es una mera percepción pasiva de algo externo, sino una afirmación del pensar que tiene tras de sí una historia. La crítica marxista de las categorías de la economía clásica revela de este modo que los obstáculos que se presentan en la producción de conocimiento son problemas en y para el pensamiento.

En las obras mencionadas, Marx examina todas las categorías existentes: el dinero, la mercancía, el capital y muchas más. Entre este conjunto, hemos elegido dos ejemplos que se refieren al empleo de las categorías que hace D. Ricardo.[25] Esto tiene una particular relevancia porque entre todos los clásicos, D. Ricardo fue el que obtuvo mayor respeto por parte de Marx, al grado de llamarlo el economista *par excellence* de la producción. Ahora bien, cuando Marx examina el empleo de las categorías en Ricardo, le reconoce un gran mérito y una gran limitación. Un gran mérito porque es sumamente riguroso en la aplicación del principio de que la magnitud de valor de una mercancía depende del tiempo de trabajo contenido en ella. De esta manera, Ricardo ponía fin a una vacilación y una ambigüedad que aún prevalecía en A. Smith en torno al valor de cambio, lo que le permite penetrar más profundamente en la estructura del sistema burgués porque, escribe Marx: "El punto de partida de la fisiología del sistema burgués –de la inteligencia de sus relaciones orgánicas internas y de su proceso– es la determinación del valor por el tiempo de trabajo".[26] El método general de Ricardo consiste por lo tanto en verificar hasta qué punto las otras categorías están acordes con el principio del valor por el tiempo de trabajo, o por el contrario, lo contradicen, estableciendo entonces la desviación entre lo que estima la estructura interna del sistema y la apariencia que éste ofrece:

> en qué medida la ciencia que refleja o simplemente reproduce las formas fenoménicas del proceso corresponde a la base sobre la cual reposan las relaciones internas, la fisiología verdadera de la sociedad burguesa o que constituye su punto de partida, y cuál es la suerte en general de esta contradicción entre el movimiento aparente y el movimiento real del sistema.[27]

[25] Hemos intentado ofrecer un panorama más amplio en Sergio Pérez Cortés, *La razón en la historia: Hegel, Marx, Foucault,* México, UAM.

[26] Karl Marx, *Théories sur la plus-value,* Tome II, edición de Gilbert Badia, París, Éditions Sociales, 1974, p. 185 (*MEW,* 26, 2. 163).

[27] *Ibid.,* p. 185 (*MEW,* 26, 2. 163).

Éste es el buen aspecto del método de Ricardo, pero tiene una contrapartida. En efecto, ¿qué sucede cuando pone frente a frente su principio del valor con fenómenos complejos como la ganancia? Sucede que el encuentro entre una categoría y un fenómeno inmediato no puede ni validar ni refutar esa categoría. Marx estima que el encuentro entre un principio conceptual (como la determinación del valor por el tiempo de trabajo) frente a una representación inmediata que aún no ha sido elaborada (como la ganancia) no puede conducir a una conclusión. Para que una categoría y su pretendido objeto puedan ser puestos en relación, es preciso que el fenómeno, la ganancia, sea elaborado conceptualmente de manera gradual hasta reproducir, en el pensamiento, su complejidad real: "Cuando Ricardo presenta correctamente las leyes de la plusvalía, las falsea expresándolas inmediatamente como leyes de la ganancia... él quiere exponer las leyes de la ganancia inmediatamente, sin los términos medios que representan las leyes de la plusvalía".[28] ¿Qué son esos "términos medios" que hacen comparable a un principio con un fenómeno? Cuando se observa el desarrollo de *El capital*, se encuentra que para llegar a la ganancia es preciso introducir mediaciones conceptuales que incluyen, entre muchos otros, la composición orgánica de los capitales, los periodos de circulación, la concurrencia entre los capitalistas, de tal manera que entre la teoría del valor y la categoría de ganancia median unas 800 páginas de elaboración conceptual.

La noción de "crítica" adquiere aquí un sentido nuevo. Al criticar a Ricardo, Marx está defendiendo una tesis epistemológica: el enfrentamiento de un principio categorial, incluso si se aproxima a la verdad, contra una simple representación inmediata no puede ni afirmar ni negar aquél, porque entre ambos hay una disparidad y en el orden del conocimiento, tal encuentro no significa nada. Para que ambos sean homogéneos, y por ende equiparables, se precisa un largo desarrollo teórico: sólo entonces puede hablarse de "verdad" o de "adecuación" entre el principio (el valor) y el fenómeno pensado (la ganancia), porque éste y sus manifestaciones tienen la misma naturaleza que aquel. El conocimiento verdadero existe, pero mediante una adecuación lograda entre una "realidad" reconstruida racionalmente, la cual puede ser puesta en confrontación con el principio básico del valor por el tiempo de trabajo. Llamamos "epistemológica" a esta crítica porque sostiene que la reflexión pensante no produce "representaciones mentales" comparables con objetos externos sino *reconstrucciones racionales* elaboradas con los medios

[28] *Ibid.*, p. 444 (MEW, 26.2, 376).

categoriales de que el entendimiento dispone. Sólo entonces el objeto pensado es comparable e idéntico a su manifestación fenoménica. Al final, la ganancia deviene un objeto "visible" en la experiencia, pero no es el fenómeno en su desnudez, algo simplemente tropezado en el reino de la percepción, sino una existencia unida a su razón de ser, a su comprensión racional, esto es, a su realidad verdadera.

Ricardo comparte con todos los economistas clásicos esta concepción del enfrentamiento entre una categoría y el objeto externo, y es esta concepción la que recibe una crítica filosófica adicional por parte de Marx. En efecto, al poner frente a frente una categoría y un fenómeno, los economistas están postulando una escisión: de un lado, se encuentran los objetos, tiesos en su ser material, del otro, el pensamiento cuya tarea es reproducir idealmente esos objetos externos. En esta relación, las materializaciones del capital como el dinero, la mercancía o los medios de producción adoptan la apariencia de objetos inmóviles: ellos parecen personificar al capital, ser el capital en persona. El economista deduce entonces, erróneamente, que esas manifestaciones están dotadas, por naturaleza, de la cualidad de ser capital en y para sí, por toda la eternidad. Convertido en capital objetivado, todo medio de producción y todo objeto destinado al intercambio aparecido en la historia es convertido en una forma primitiva del capital:

> De este modo, el coronel Torrens –escribe Marx– descubre en la piedra del salvaje el origen del capital: "en la primera piedra que arroja al animal que persigue, en el primer palo que empuña para voltear la fruta que está fuera de su alcance vemos la apropiación de un artículo con la mira de coadyuvar en la apropiación de otro descubriéndose así... el origen del capital".[29]

Este anacronismo se explica porque a los economistas se les escinde el *contenido* material del capital (sus personificaciones) de su *forma* social, es decir, el proceso por el cual han devenido capital. El capital se ha convertido en una serie de "cosas", se ha "objetivado". Los medios de producción (como la piedra o el palo) parecen tener la propiedad natural de ser capital, independientemente de su "forma" histórica y social. No puede decirse que los economistas clásicos ignoren del todo la historia, pero como ésta no otorga a los objetos una "forma" social específica, entonces esos objetos conservan siempre su misma identidad material pero en ver-

[29] Torrens, citado en Karl Marx, *El capital...*, 1976, p. 223, nota 9 (MEW, 23, 199).

siones más primitivas: "si de este modo –escribe Marx– se hace abstracción de la forma determinada del capital y sólo se pone énfasis en el contenido, nada más fácil, naturalmente, que inferir que el capital es una condición necesaria de la producción humana".[30] Desde luego, una piedra y un palo pueden llegar a ser capital, pero no lo son en tanto que piedra y palo, por su naturaleza: sólo devienen capital cuando adquieren cierta "forma", usados bajo determinadas relaciones sociales de producción. Ciertamente, *El capital* tiene un contenido material (personificaciones como dinero o medios de producción) pero sólo porque están en unidad con su "forma" social. En la economía clásica, por el contrario, forma social y contenido material están escindidos: "Cuando los economistas dicen que el capital es *trabajo acumulado* que sirve de medio al nuevo trabajo de producción, se toma en cuenta la simple materia del capital y se prescinde de su determinación formal, sin la cual no es capital".[31]

Esta escisión entre la forma y el contenido de los objetos tiene su réplica exacta en el orden del pensamiento. En efecto, la reflexión pensante es puesta frente a esos objetos y parece depender de ellos para elaborar una serie de copias o pinturas mentales cuya significación depende del grado de semejanza que logran. El pensamiento categorial, de suyo informe, recibe su contenido material del objeto exterior. Entonces, cada categoría oculta que su significado no proviene de esa imitación que logra sino del lugar en el proceso de pensamiento que la vincula a otras categorías, relaciones que la determinan, y establece entre ellas un orden y una jerarquización determinada. La tarea conceptual, sostiene Marx, no es copiar mentalmente un objeto externo, sino reproducirlo conceptualmente mediante un proceso que muestra que cada categoría mantiene un vínculo de necesidad con las categorías que la preceden y con las que le siguen. Los economistas piensan a las categorías como "pinturas" de cosas aisladas unas de otras y, por ello, no aciertan a pensar el proceso conceptual que, en el orden del pensar, explica el proceso real del capital en su devenir, en su autotransformación incesante.

El concepto de capital como proceso que ofrece Marx en su obra es lo opuesto a esta parálisis tanto de los objetos como del pensamiento. Como hemos visto, el capital en tanto que relación social no es otra cosa que valor en proceso, valor que se valoriza, es decir, trabajo humano que adoptando la forma-valor no tiene otro objetivo que incrementarse indefinidamente, absorbiendo más trabajo humano, esto es, plusvalor. Para lograr esta valorización, el capital debe recorrer todo el proceso de

[30] Karl Marx, *Elementos fundamentales...*, p. 197 (MEW, *Grundrisse*, 168-169).
[31] *Ibid.*, p. 196 (MEW, *Grundrisse*, 168-169).

producción e intercambio, es decir, adoptar la personificación de mercancías, dinero y medios de producción sin perder nunca por ello su sustancia de valor. Estas manifestaciones son instancias reales, pero sólo instancias: funcionan como capital sólo en la medida en que participan en ese proceso social por el cual el trabajo anterior objetivado absorbe trabajo vivo para conservar e incrementar su valor, para extraer trabajo agregado. *El capital no es un conjunto de objetos sino una relación social que se transforma constantemente.* En su proceso de valorización, el valor debe adoptar la forma de plusvalor absoluto (y entonces busca prolongar la jornada laboral) y luego de plusvalor relativo (y revolucionar sin cesar todo el proceso de trabajo hasta llegar a la gran industria). Pero estos momentos en nada alteran su esencia: el capital es una relación social que enfrenta trabajo objetivado como dinero o medios de producción contra la fuerza de trabajo viva, única productora de nuevo valor. Y es por eso que toda la exposición de *El capital* se dedica a mostrar ese desarrollo real, esa relación social, bajo la forma de un encadenamiento necesario y causal entre categorías, desde el primer momento, en la mercancía, hasta su conclusión en la ley tendencial de la baja de la tasa de ganancia. El orden interno de *El capital*, enteramente determinado por la estricta necesidad, es una crítica radical a la representación cosificada e intemporal del capital y a la inmovilidad de las categorías ofrecida por los economistas clásicos. Marx desea probar que el capital es una relación social en proceso incesante y que es perfectamente posible explicar conceptualmente ese proceso de valorización y sus contradicciones mediante el entrelazamiento lógico de categorías y conceptos. Todas las manifestaciones del capital, desde la más abstracta hasta la más concreta, son sin duda reales pero también inteligibles en su esencia verdadera.

Podemos ahora extraer algunas conclusiones del concepto de "crítica" contenido en *El capital*. Marx ha criticado a la economía clásica con el fin de descubrir la esencia verdadera de las relaciones que subyacen a las sociedades en las que predomina el capital.

Tal crítica tiene sin duda un carácter político y moral, pero nosotros hemos intentado capturarla en su dimensión filosófica, como la culminación de un proyecto que ha devuelto al hombre moderno el derecho a examinar todo lo que se ofrece como dado e inalterable, incluidas las condiciones materiales de su existencia. Hemos querido resaltar dos consecuencias filosóficas relevantes: primero, a pesar de su abrumadora presencia, las personificaciones del capital (el dinero, los medios de producción y el capital mismo) no tienen la eternidad que se arrogan: un día llegaron a ser y, por tanto, como todas las cosas finitas, un día

dejarán de ser. Pero esos objetos no llevan grabado en la frente lo que son y, por ello, para comprenderlos se requiere de un largo trabajo intelectual, una verdadera reforma en el conocimiento. Sin esta crítica a los objetos, la conciencia queda dependiente de lo inmediato, de las relaciones capitalistas tal como gustan presentarse, perennes e inamovibles. Además de la crítica a los objetos, se requiere en segundo lugar una crítica a la razón, sin la cual el pensamiento queda atrapado en una imagen falsa de sí mismo, como la simple facultad de elaborar interpretaciones mentales de realidades ajenas. Sin esta crítica a los objetos y a la razón, uno queda atrapado en un presente inalterable. Podemos entonces deplorar nuestra situación, intentar evadirla mediante la imaginación, o bien reprobarla moralmente, pero seremos incapaces de transformarla en una dirección racional.

BIBLIOGRAFÍA

Marx, Karl, *El capital*, tres tomos, México, Siglo XXI Editores, 1976.

________, *El capital*, tres tomos, trad. de W. Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1971.

________, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, tres tomos, trad. de José Aricó, México, Siglo XXI Editores, 1971.

________, *Le Capital*, París, Éditions Gallimard, 1965.

________, *Théories sur la plus-value*, París, Éditions Sociales, 1974.

Marx-Engels Werke, *Institut für Marxismus Leninismus*, Berlín, Dietz Verlag, 1978, 39 volúmenes + 2 volúmenes complementarios.

Pérez Cortés, Sergio, La Razón en la historia: Hegel, Marx, Foucault, México, UAM, 2013.

2. EL CONCEPTO DE "CRÍTICA" EN *EL CAPITAL* DE KARL MARX
DIMENSIONES, PRESUPOSICIONES, PROBLEMAS

GUSTAVO LEYVA*

El impacto de la crisis económica y financiera que golpea al mundo desde hace ya varios años, la persistencia de profundas desigualdades sociales y económicas a escala planetaria, la destrucción progresiva de la naturaleza y, en general, la dinámica expansiva de una globalización que parece desarrollarse sin ninguna contención, han contribuido a una renovada actualidad de las discusiones en torno al pensamiento de Karl Marx tanto en el ámbito académico como en el político, especialmente en torno a su crítica al capitalismo, a su estabilidad, a su sustentabilidad y, en general, a sus presuposiciones y consecuencias económicas, políticas, sociales y normativas.[1]

Esta actualidad, sin embargo, tiene que ser explicitada en forma muy diferenciada. En efecto, en primer lugar, encontramos en la obra de Marx –especial, aunque no únicamente en *El capital*– una unidad indisoluble y a la vez compleja entre el *análisis* social y la *crítica* a la sociedad analizada animada por la pretensión de extraer, justamente a partir del análisis de la sociedad capitalista, los parámetros para realizar una crítica no *trascendente* –esto es, desde un horizonte extraído de un pensamiento al margen de la historia– sino *inmanente* a esa misma sociedad. Acaso sea posible establecer también, en segundo lugar, una distinción entre, por un lado, los problemas planteados por Marx con una gran precisión –pien-

* Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

[1] Ver a este respecto, por ejemplo, en el ámbito alemán: Cristian Iber, *Grundzüge der Marx'schen Kapitalismustheorie*, Berlín, Parerga Verlag, 2005; Helmut Reichelt, *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx*, Fráncfort, Europäische Verlagsanstalt, 2008; Michael Heinrich y Werner Bonefeld (eds.), *Kapital & Kritik: nach der neuen Marx-Lektüre*, Hamburgo, VSA-Verlag, 2011; Rahel Jaeggi y Daniel Loick (eds.), *Nach Marx: Philosophie, Kritik, Praxis*, Berlín, Suhrkamp, 2013; Rahel Jaeggi y Daniel Loick (eds.), *Karl Marx: Perspektiven der Gesellschaftskritik*, Berlín, Hrsg. Akademieverlag, 2013, y Michael R. Krätke, *Kritik der politischen Ökonomie heute. Zeitgenosse Marx*, Hamburgo, VSA-Verlag, 2017. En el horizonte anglosajón, puede remitirse a David Harvey, *The Limits of Capital*, Londres-Nueva York, Verso, 2006; David Harvey, *A Companion to Marx's Capital*, vol. 1, Londres-Nueva York, Verso, 2010, y David Harvey, *A Companion to Marx's Capital*, vol. 2, Londres-Nueva York, Verso, 2013. En el área francesa, a Emmanuel Renault, *Marx et la philosophie*, París, PUF, 2014 y Gérard Duménil, Michael Löwy y Emmanuel Renault, *Lire Marx*, París, PUF, 2009 y, finalmente, en el español, a Carlos Fernández Liria y Luis Alegre Zahonero, *El orden de "El capital". Por qué seguir leyendo a Marx*, Akal, Madrid, 2010.

so, por ejemplo, en la violencia, la reproducción de la desigualdad y de la injusticia que han acompañado al capitalismo prácticamente desde sus inicios y que continúan caracterizándolo hasta el día de hoy, especial aunque no exclusivamente en los países del llamado "Tercer Mundo"– y el análisis que de ellos ofrece y las propuestas y eventuales soluciones que podrían ser encontradas –dentro de *El capital* y más allá de él– a los problemas detectados con ayuda de ese mismo análisis, por el otro. Finalmente, en tercer lugar, cabría interrogarse también sobre la focalización del análisis ofrecido por Marx en la contradicción entre capital y trabajo localizada en la esfera de la producción –con su correlato en el ámbito social y político de un conflicto centrado fundamentalmente en la lucha de clases entre la clase capitalista y la del proletariado– sin atender a los procesos de diferenciación social y funcional de otras esferas tanto dentro de la economía –la de la distribución y la del consumo– como fuera de la economía –la de la política, la del Derecho o la de la cultura–[2] y a la manera en que en el interior de ellas y desde ellas se han constituido otros ejes de conflicto y lucha social con actores definidos a partir de adscripciones culturales (vinculadas a identidades étnicas, nacionales o religiosas), de género y aun de edad que se entrecruzan en formas también altamente diferenciadas con la lógica de la producción y del trabajo y, de ese modo, con la lucha de clases entendida en la forma clásica en que Marx parece haberla comprendido.

Además de los problemas antes mencionados, una reflexión o una tentativa de reconstrucción sistemática del concepto de "crítica" en *El capital* de Karl Marx se enfrenta al problema de la delimitación filológico-textual del objeto a ser tratado. En efecto, *El capital* no puede ser comprendido sin un impresionante volumen de trabajos y reflexiones preparatorios que precedieron a la publicación del primer volumen –el único publicado por el propio Marx– de esta imponente obra en el año de 1867. Entre ellos deben ser destacados los *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* (Londres, 1857-1858, cuya famosa *Einleitung* fue descubierta por Karl Kautsky sólo hasta 1902 y publicada el año siguiente en 1903),[3] *Zur Kritik der politischen Ökonomie* (1859)[4] y las *Theorien über den Mehrwert*

[2] Podría pensarse a este respecto, en primer lugar, en la obra de Antonio Gramsci, o en la del historiador inglés E. P. Thompson (véase E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class*, Harmondsworth, Penguin, 1980) o incluso en la del propio Habermas.

[3] Véase a este respecto el clásico libro de Roman Rosdolsky, *Zur Entstehungsgeschichte des Marxschen 'Kapital'. Der Rohentwurf des Kapital 1857–1858*, Fráncfort-Viena, Europäische Verlagsanstalt/Europa Verlag, 1968

[4] Este trabajo es especialmente importante porque ha habido dos lecturas distintas de él, cada una de ellas con importantes consecuencias para el análisis del capitalismo: la

(1862-1863, publicadas póstumamente por Karl Kautsky de 1905 a 1910).[5] Especialmente importante en el marco de mi reflexión es *Zur Kritik der politischen Ökonomie* (1859), porque es ahí donde Marx expresa en forma clara el proyecto entero de su crítica de la economía política de la siguiente manera:

> Considero el sistema de la economía burguesa en esta sucesión: capital, propiedad de la tierra, trabajo asalariado, Estado, comercio exterior, mercado mundial. Bajo las tres primeras rúbricas investigo las condiciones económicas de vida de las tres grandes clases en que se divide la sociedad burguesa moderna; la conexión de las tres restantes salta a la vista. La primera sección del libro primero, que trata del capital, se compone de los capítulos siguientes: 1) la mercancía; 2) el dinero o la circulación simple; 3) el capital en general. Los dos primeros capítulos forman el contenido del presente fascículo. El material completo se encuentra ante mí en forma de monografías que fueron escritas con largos periodos para mi propia autocomprensión, no para su publicación; la elaboración sistemática de las mismas conforme al plan indicado dependerá de circunstancias externas. *Ich betrachte das System der bürgerlichen Ökonomie in dieser Reihenfolge: Kapital,*

---

primera de ellas, una lectura *histórica* de la crítica de la economía política que se remonta a la reseña que Engels escribió sobre él en 1859 y al *Nachwort* al tercer volumen de *El capital*, debido también al propio Engels. De acuerdo con ella, la "forma simple del valor (*einfache Wertform*)" de la mercancía sería una suerte de modelo *histórico* de un intercambio aislado que deja de lado su determinación por las relaciones de producción capitalistas, por lo que el sistema capitalista como tal habría iniciado sólo posteriormente con la transformación del dinero en capital. La segunda es una lectura *lógica*, defendida inicialmente por Isaak Iljitsch Rubin en sus *Studien zur Marxschen Werttheorie* (1924) y retomada nuevamente por los exponentes de la *Neue Marx-Lektüre* que remite a los trabajos de Hans-Georg Backhaus y Helmut Reichelt en los años sesenta (expresados en *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx*, Fráncfort, Europäische Verlagsanstalt, 1973; *Dialektik der Wertform. Untersuchungen zur Marxschen* Ökonomiekritik, Freiburg i. Br., Ça ira Verlag, 1997 y *Neue Marx-Lektüre. Zur Kritik sozialwissenschaftlicher Logik*, Hamburgo, VSA-Verlag, 2008) donde se enfatiza que Marx en sus reflexiones en 1859 y en 1867 expone por medio de las categorías de "valor", "mercancía" y "dinero" el entramado de una sociedad capitalista desarrollada en diversos niveles de abstracción conceptual analizados conforme a un modo dialéctico de exposición. Véase a este respecto Hannes Skambraks, *Einführung in Marx' Schrift Zur Kritik der politischen* Ökonomie, Berlín, Dietz Verlag, 1982.

[5] Esta obra se compone, como se sabe, básicamente de citas y fragmentos de obras de economistas como Adam Smith, David Ricardo, James Mill, John Stuart Mill, Johann Karl Rodbertus y Thomas Robert Malthus, al igual que de los "Fisiócratas", especialmente del *Tableau économique* de François Quesnay, esto es, de aquellos economistas en los que se expresaba y resumía el desarrollo de la economía política como disciplina en la época de Marx y a los que él se refiere en forma reconstructiva, por un lado, y crítica, por el otro.

> *Grundeigentum, Lohnarbeit; Staat, auswärtiger Handel, Weltmarkt. Unter den drei ersten Rubriken untersuche ich die ökonomischen Lebensbedingungen der drei großen Klassen, worin die moderne bürgerliche Gesellschaft zerfällt; der Zusammenhang der drei andern Rubriken springt in die Augen. Die erste Abteilung des ersten Buchs, das vom Kapital handelt, besteht aus folgenden Kapiteln: 1. die Ware; 2. das Geld oder die einfache Zirkulation; 3. das Kapital im allgemeinen. Die zwei ersten Kapitel bilden den Inhalt des vorliegenden Heftes. Das Gesamtmaterial liegt vor mir in Form von Monographien, die in weit auseinanderliegenden Perioden zu eigner Selbstverständigung, nicht für den Druck niedergeschrieben wurden, und deren zusammenhängende Verarbeitung nach dem angegebenen Plan von* äußern *Umständen abhängen wird* (MEW 13, p. 7).

De acuerdo con esto, el pensamiento crítico de Marx fue comprendido desde su inicio como un proyecto de gran amplitud que debía abarcar, entre otras dimensiones, la vinculada al Estado –y, por tanto, a la política– y la desplegada en el espacio de la economía internacional. Sin embargo, entre 1861 y 1863, cuando trabajaba en la continuación de la *Zur Kritik der politischen* Ökonomie (1859), dando como resultado un voluminoso manuscrito –una de cuyas partes la constituían precisamente la *Theorien über den Mehrwert* (1862-1863) antes citadas–, Marx abandonó el proyecto de escribir la obra planeada en seis volúmenes a la que se alude en la cita arriba indicada decidiéndose a publicar más bien una obra autónoma con el título *Das Kapital* que debía estar formada por cuatro volúmenes, a saber: *Der Produktionsprozess des Kapitals* (Band I), *Der Zirkulationsprozess des Kapitals* (Band 2), *Gestaltungen des Gesamtprozess der kapitalistischen Produktion* (Band 3) y *Theoriegeschichte* (Band 4). El primer volumen de *El capital* fue publicado, como ya se ha dicho, en 1867 y, en vida de Marx, se publicó una segunda edición en 1872. Marx pensaba someter a una elaboración adicional el primer volumen (es así que se expresa él mismo en una carta a Danielson el 13 de diciembre de 1881)[6] que lamentablemente no pudo realizar. Una tercera y una cuarta ediciones fueron publicadas por Engels en 1883 y 1890, respectivamente.[7] Todo ello expresa –y es éste el punto al que deseo dirigir la atención del lector– al carácter inacabado no solamente de *El capital*, sino de la crítica de la economía política, del propio concepto de crítica que en ella se encuentra operan-

[6] Véase MEW 35, p. 246.

[7] En vida de Marx se publicaron una traducción rusa del primer volumen de *El capital* en 1872 y una francesa en 1875, ésta de especial importancia porque fue la única revisada por el propio Marx. Las diversas ediciones del primer volumen de *El capital* plantean por

do y, en general, del pensamiento de Marx en su conjunto.[8]

En este proyecto inacabado es posible distinguir, sin embargo, tres distintas dimensiones del concepto de crítica que se encuentran íntimamente entrelazadas especialmente en *El capital* y, en general, en la crítica de Marx al capitalismo. A la primera de ellas la denominaré una dimensión *epistémica*; a la segunda, *económico-funcional* y a la tercera, finalmente, *normativa*.[9] Me referiré a continuación a cada una de ellas mostrando cómo las dos primeras remiten necesariamente a la última.

1

Por lo que se refiere a su dimensión *epistémica*, es preciso recordar que ya el propio Marx interpretaba su crítica de la economía política en el marco de las "tentativas *científicas* para el revolucionamiento de una ciencia (wissenschaftliche *Versuche zur Revolutionierung einer Wissenschaft*)".[10] Ello se expresa en forma clara en el análisis ofrecido en *El capital*, pues en él se enlazan en forma indisoluble el análisis científico, el contenido empírico y una intención normativa que anima a uno y otro. La reflexión

supuesto diversas estrategias de lectura y de ponderación sobre este tomo y, en general, sobre la obra en su conjunto. Así, como lo han planteado, entre otros, Michael Heinrich en *Wie das Marxsche Kapital lesen?* (2008), mientras que el marxismo tradicional ha defendido la idea de que las sucesivas ediciones se encuentran en una línea de *perfeccionamiento* continuo con respecto a las anteriores, la *Neue Marx-Lektüre* las comprende bajo la lógica de una *creciente popularización* que llevó aparejada una simplificación argumentativa (véase Michael Heinrich, *Crítica de la economía política. Una introducción a* El capital *de Marx*, Madrid, Escolar y Mayo Editores, 2008, p. 249). El segundo volumen de *El capital* fue publicado por Engels con el título *Der Zirkulationsprozess des Kapitals* en 1885 a partir de manuscritos elaborados por Marx entre 1863 y 1865, y dejados tras su muerte en 1883. El tercer volumen fue publicado también por el mismo Engels en 1894 a partir de los manuscritos dejados por Marx anteriormente referidos bajo el título *Der Gesamtprozess der kapitalistischen Produktion*.

[8] Véase a este respecto el artículo de Michael Heinrich, "Entstehungs und Auflösungsgeschichte des Marxschen Kapital", en Michael Heinrich y Werner Bonefeld (eds.), *Kapital & Kritik: nach der neuen Marx-Lektüre*, Hamburgo, VSA-Verlag, 2011, pp. 155-193.

[9] Una distinción similar, aunque no coincidente con la que aquí se propone puede ser encontrada en Rahel Jaeggi, *Was (wenn überhaupt etwas) ist falsch am Kapitalismus? Drei Wege der Kapitalismuskritik*, 2013, pp. 323-324.

[10] Carta a Kugelmann del 28 de diciembre de 1862, en MEW 30, p. 640. Es preciso, sin embargo, señalar que Marx en ocasiones parece haber interpretado incorrectamente su propio proceder crítico. Así, como ya ha sido señalado entre otros por Anthony Giddens, en forma similar a Comte, Marx escribió y comprendió su propia obra al amparo de las ciencias naturales y ambos consideraban la extensión de la ciencia al campo de la con-

de Marx puede ser comprendida por ello en el marco de un debate con aquella que Moses Hess había llamado *Sozialphilosophie* [filosofía social] entendiendo a ésta en el marco de una crítica a toda forma de filosofía desvinculada del mundo, de una insistencia por vincular a la filosofía, a la teoría en general, con la inmanencia de las cosas mundanas en el marco de una confrontación con las preocupaciones y luchas sociales de su tiempo, en particular, en aquel momento, con las luchas obreras.[11] Para Marx, sin embargo, esta *Sozialphilosophie* no podía estar animada por un impulso exclusivamente ético incapaz de ser mediado con el mundo realmente existente. Su reflexión se localizaba así en una relación de distancia tanto con relación a una suerte de platonismo que insistiría en un ámbito de ideales normativos a ser realizados, pero nunca susceptibles de ser descifrados en y a través de la realidad, como con respecto a un hegelianismo en último análisis de tintes conservadores empeñado en ver a las normas e ideales rectores de la crítica como ya realizadas sin más en el ámbito del orden institucional fácticamente existente. La vía para escapar a estas dos alternativas opuestas –ambas insostenibles– esta-

---

ducta humana en sociedad como un progreso en la razón. Así, siguiendo a Darwin, Marx señala en *El capital* lo siguiente: "No se trata aquí del grado de desarrollo, más alto o más bajo, que alcanzan los antagonismos sociales engendrados por las leyes naturales de la producción capitalista. Se trata de las leyes mismas, de las tendencias mismas que actúan y se imponen con una necesidad férrea. El país industrialmente más desarrollado no hace más que mostrar al que es menos desarrollado el cuadro de su propio porvenir"/*An und für sich handelt es sich nicht um den höheren oder niedrigeren Entwicklungsgrad der gesellschaftlichen Antagonismen, welche aus den Naturgesetzen der kapitalistischen Produktion entspringen. Es handelt sich um diese Gesetze selbst, um diese mit eherner Notwendigkeit wirkenden und sich durchsetzenden Tendenzen. Das industriell entwickeltere Land zeigt dem minder entwickelten nur das Bild der eignen Zukunft* (Prólogo a la primera edición alemana de *El capital*, en MEW 23, p. 12). Y, más adelante: "Unas palabras para evitar posibles interpretaciones falsas. A los capitalistas y propietarios de tierra no los he pintado de color de rosa. Pero aquí se habla de las personas sólo como personificación de categorías económicas, como portadores de determinadas relaciones e intereses de clase. Mi punto de vista, que enfoca el desarrollo de la formación económica de la sociedad como un proceso histórico-natural, puede menos que ningún otro hacer responsable al individuo de unas relaciones de las cuales socialmente es producto, aunque subjetivamente pueda estar muy por encima de ellas"/*Zur Vermeidung möglicher Mißverständnisse ein Wort. Die Gestalten von Kapitalist und Grundeigentümer zeichne ich keineswegs in rosigem Licht. Aber es handelt sich hier um die Personen nur, soweit sie die Personifikation ökonomischer Kategorien sind, Träger von bestimmten Klassenverhältnissen und Interessen. Weniger als jeder andere kann mein Standpunkt, der die Entwicklung der ökonomischen Gesellschaftsformation als einen naturgeschichtlichen Prozeß auffaßt, den einzelnen verantwortlich machen für Verhältnisse, deren Geschöpf er sozial bleibt, sosehr er sich auch subjektiv über sie erheben mag* (Prólogo a la primera edición alemana de *El capital*, en MEW 23, p. 16).

[11] Véase Christoph Henning, *Philosophie nach Marx: 100 Jahre Marxrezeption und die normative Sozialphilosophie der Gegenwart in der Kritik*, Bielefeld, Transcript, 2005, p. 566ss.

ba dada por un análisis social en el que éste se vinculara con una intención normativa exponiendo las asimetrías, la injusticia y la violencia imperantes en la sociedad existente y la forma en que ellas desmienten el modo en que esa sociedad se ha comprendido a sí misma a través de sus prácticas y de sus discursos –por ejemplo, mediante un discurso como el de la economía política–. La intención *normativa* adquiere de este modo un estatus *cognitivo*, pues es solamente un análisis inspirado por una pretensión normativa en contra de la injusticia y la denegación de la autonomía el que permite develar cognitivamente aspectos de la realidad que escapan a los discursos, modos de comprensión y autointerpretación que una sociedad tiene y hace de sí misma. Esta singular constelación entre conocimiento, intención normativa y crítica inmanente fue expuesta en primer lugar por aquellos que han sido considerados los primeros grandes exponentes de un marxismo crítico, como Georg Lukács en *Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über marxistische Dialektik* (1923) y Karl Korsch en *Marxismus und Philosophie* (1923). Posteriormente, en un segundo momento, esta articulación se recogerá y expresará de nuevo en forma sistemática por Max Horkheimer al señalar, por un lado, que la filosofía crítica –denominada por él "Teoría Crítica"– reflexiona sobre su "relación esencial con su tiempo (*die wesentliche Bezogenheit der Theorie auf die Zeit*)",[12] sobre la "relación del pensar y el tiempo (*Verhältnis vom Denken und Zeit*)"[13] en una vertiente que remite al Hegel de la *Phänomenologie des Geistes* y de la *Logik* al igual que a *Das Kapital* de Marx.[14] De este modo, el contenido del análisis y la crítica que lo anima no se tejen desde un pensamiento o una razón autónomos sino que se estructuran más bien en el interior de una relación de negatividad y desenmascaramiento de conceptos y procesos sociales específicos: así, por ejemplo, dirá Horkheimer, en el caso de la crítica de la economía política, el contenido (*Inhalt*) de esta crítica es la "transformación (*Umschlag*)" de los conceptos que aparecen en el discurso económico en su contrario: el concepto del cambio justo se transforma por la crítica en la profundización de la injusticia social; el concepto de libre mercado, en el del dominio del monopolio; el del mantenimiento de la vida de la sociedad, en la creciente miseria de los pueblos.[15] De esta manera, la crítica, en los ejem-

[12] Max Horkheimer, *Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosphie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung*, 1937, p. 208.

[13] *Ibid.*, p. 213.

[14] *Ibid.*, p. 208.

[15] Max Horkheimer, *Nachtrag*, en Horkheimer, Max, *Gesammelte Schriften, Band 4 1936-1941*, Hrsg. v. Alfred Schmidt. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, pp. 219-220.

plos anteriormente mencionados, desenmascara las ilusiones armónicas del liberalismo, descubre sus contradicciones internas y el carácter abstracto de su concepto de libertad.[16] Así comprendida, la "Teoría Crítica" "no realiza ninguna crítica desde la mera idea. Ya en su figura idealista ha rechazado la representación de algo bueno en sí que meramente se opondría a la realidad. Ella [la Teoría Crítica] no juzga de acuerdo con algo que estuviera sobre el tiempo, sino a algo que está en el tiempo"/ *Schon in ihrer dialektischen Gestalt hat sie die Vorstellung von einem an sich Guten, das der Wirklichkeit bloß entgegengehalten wird, verworfen. Sie urteilt nicht nach dem, was über der Zeit, sondern nach dem, was an der Zeit ist.*[17] De acuerdo con esto, la crítica se halla orientada en todo momento por "la meta de una sociedad racional (*das Ziel einer vernünftigen Gesellschaft*)".[18] El sentido (*Sinn*) de las categorías de la crítica y de ella misma en tanto discurso reside así en su transformación hacia "lo correcto (*zum Richtigen*)",[19] "a la emancipación del hombre de relaciones que lo esclavizan (*die Emanzipation des Menschen aus versklavenden Verhältnissen*)",[20] al establecimiento de una sociedad en la que los sujetos se puedan constituir por vez primera en forma consciente y determinen activamente sus propias formas de vida,[21] de una sociedad en la que impere la justicia en las relaciones entre los hombres.[22] Ello nos lleva a la segunda de las dimensiones de la crítica presente en el análisis y crítica que Marx ofrece del capitalismo, a saber, a su dimensión *económico-funcional.* De acuerdo con ella, el sistema de producción capitalista está caracterizado en forma estructural por diversos tipos de crisis que, por un lado, no le permiten *funcionar* en forma adecuada y, por el otro, *socavan* gradualmente los elementos que se encuentran a su base (la reproducción de la fuerza de trabajo, de los medios de producción y de la propia naturaleza) y, con ello, de sus propios fundamentos. Marx consideró las crisis en el marco de una serie de factores ligados entre sí: el exceso de capital (sobreacumulación), la insuficiencia del poder de compra por parte de las masas de consumidores, la desproporción entre los dos sectores fundamentales

[16] *Ibid.*, p. 220.
[17] *Ibid.*, p. 223
[18] *Ibid.*, p. 224.
[19] Horkheimer, *Die gegenwärtige...*, p. 192.
[20] Horkheimer, *Nachtrag...*, p. 219.
[21] Véase Horkheimer, *Die gegenwärtige...*, pp. 199ss y 207ss. Adviértase cómo se encuentra aquí ya delineado el entrelazamiento entre la teoría y el interés, entre el conocimiento y el interés, en una forma que será posteriormente desarrollada por Jürgen Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Fráncfort, Suhrkamp, 1968.
[22] Horkheimer, *Nachtrag...*, p. 216.

de la producción (a saber, el de los bienes de producción y el de los bienes de consumo).[23] Sin embargo, la forma más elaborada en la que Marx presenta su análisis de la crisis del capitalismo es en el tratamiento que ofrece de la ley de tendencia decreciente de la tasa de ganancia en los capítulos 13 a 15 de la tercera sección del tercer volumen de *El capital*, considerado por muchos estudiosos como uno de sus logros teóricos fundamentales.[24] Así, por ejemplo, Roman Rosdolsky, remitiendo a los *Grundrisse*, señala que "Marx concluye diciendo que la ley de la tendencia decreciente de la cuota de ganancia es 'en todo respecto la ley más importante de la economía política moderna... a pesar de su simplicidad no ha sido nunca antes aprehendida y menos aún articulada de modo consciente... Desde el punto de vista histórico es la ley más importante'". Fue Henryk Grossmann quien ofreció un tratamiento sistemático de esta crisis en *Das Akkumulations und Zusammenbruchsgesetz des kapitalistischen Systems* (Leipzig, 1929). Según ello, la propia dinámica del sistema capitalista, por causa de la transformación y aumento incesantes en lo que Marx denomina "composición orgánica del capital", tiende a minar su propio fundamento, a saber, al sustituir la fuerza de trabajo, fuente del plusvalor, por maquinaria –el trabajo vivo por el trabajo muerto– la propia dinámica del capitalismo termina por limitar y reducir la producción del plusvalor y su extracción y apropiación por parte de la clase capitalista minando así el fundamento mismo del sistema. A esta suerte de problema funcional estructural, podrían con certeza agregarse otros como el de la incapacidad del capitalismo para garantizar una producción adecuada de bienes públicos que su propio funcionamiento requiere necesariamente. Esta crítica *económico-funcional*, sin embargo, no cesa de remitir también a una dimensión *normativa* precisamente en la medida en que los problemas *funcionales* que acompañan estructuralmente al capitalismo conllevan necesariamente la destrucción de medios de producción, de fuerza de trabajo y de la propia naturaleza, elementos centrales sin los cuales el proceso de trabajo y en particular el proceso de trabajo creador de plusvalor en las sociedades capitalistas no puede tener lugar. Esto conlleva una consideración del capitalismo como un sistema que destruye no solamente sus propios fundamentos, sino los fundamentos

[23] Véase a este respecto: Henryk Grossmann, *Das Akkumulations-und Zusammenbruchsgesetz des kapitalistischen Systems. (Zugleich eine Krisentheorie)*, Leipzig, C. L. Hirschfeld, 1929; Roman Rosdolsky, "Zur neueren Kritik des Marxschen Gesetzes der fallenden Profitrate", *Kyklos. Internationale Zeitschrift für Sozialwissenschaften*, vol. 9, núm. 2. 1956, pp. 208-226 y Paul Mattick, *Krisen und Krisentheorie*, Fráncfort, Fischer, 1974.

[24] Véase Rosdolsky, *op. cit.*

de toda vida humana e incluso del planeta en general, a saber: a los seres humanos y a la naturaleza misma,[25] reproduciendo desigualdades sociales y destrucción ecológica de los recursos naturales a escala ampliada sobre el planeta entero al lado de zonas de bienestar localizadas predominantemente en los países del primer mundo. Justamente esto expresa que una crítica de esta clase no se puede comprender ni fundamentar a sí misma sin remitir a la vez a determinados parámetros normativos solamente desde los cuales se puede evaluar el propio funcionamiento económico del capitalismo. La dimensión *económico-funcional* nos lleva así en forma indefectible a la tercera dimensión de la crítica, esto es, a la dimensión *normativa* de la crítica al capitalismo presente en Marx.

2

La dimensión *normativa* de la crítica al capitalismo aparece formulada ya desde la obra temprana de Marx aunque de una manera –y éste es justamente uno de los problemas– un tanto difusa. En efecto, ya desde la *Einleitung* a *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (1843) Marx había

[25] Véase a este respecto los pasajes iniciales del capítulo V de la tercera sección del volumen primero de *El capital* que lleva por título *Proceso de trabajo y proceso de valorización* (MEW 23, pp. 192ss.). El que Marx era muy consciente de la destrucción de la naturaleza propiciada por el capitalismo lo demuestra claramente un pasaje como el siguiente, que aparece en el Capítulo 46 de la Sexta Sección del tercer volumen de *El capital* en la que analiza la renta de la tierra: "Ni siquiera toda una sociedad, una nación o, es más, todas las sociedades contemporáneas reunidas, son propietarias de la tierra. Sólo son sus poseedoras, sus usufructuarias, y deben legarla mejorada, como *boni patres familias* [buenos padres de familia], a las generaciones venideras"/*Selbst eine ganze Gesellschaft, eine Nation, ja alle gleichzeitigen Gesellschaften zusammengenommen, sind nicht Eigentümer der Erde. Sie sind nur ihre Besitzer, ihre Nutznießer, und haben sie als boni patres familias den nachfolgenden Generationen verbessert zu hinterlassen* (MEW 25, p. 784). Por lo demás, es posible advertir el modo en que posteriormente la crítica al capitalismo se desplaza desde una crítica a su pretendido estancamiento –tal y como parecía vislumbrarlo Marx en sus análisis sobre la "caída tendencia de la tasa de ganancia" desarrollados en el tercer volumen de *El capital* (ver especialmente el volumen III de Karl Marx: *Das Kapital. Kritik der politischen* Ökonomie en: Karl Marx y Friedrich Engels: Werke (MEW), Berlín, Dietz Verlag, 1956ss. Para este punto, especialmente: MEW 25, pp. 269ss.)– hacia una crítica a su dinámica expansiva que lo lleva no a la paralización en el desarrollo de las fuerzas productivas, sino más bien a una creciente y funesta destrucción tanto de la naturaleza como del propio hombre –una crítica que alcanzará una expresión culminante en las llamadas *Tesis sobre filosofía de la historia* de Walter Benjamin (*Über den Begriff der Geschichte*, escrito publicado en forma póstuma en 1942) lo mismo que en una obra como la *Dialektik der Aufklärung* (1947).

señalado que el objeto de su crítica era el de "desenmascarar el autoextrañamiento en sus figuras profanas"/*Die Selbstentfremdung in ihren unheiligen Gestalten zu entlarven*[26] y ya no solamente en las religiosas. Era precisamente en este sentido que hablaba de transitar desde la crítica de la religión hacia la crítica del derecho y de la política. La crítica de la religión había llevado así al joven Marx a la conclusión de que "el *ser humano* era el *ser supremo para el hombre*"/*der* Mensch das höchste Wesen für den Menschen *sei*, había conducido, pues, en palabras del propio Marx, al "*imperativo categórico de derribar toda relación* en la que el ser humano sea un ser subyugado, abandonado, despreciable"/*dem* kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, *in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist.*[27] Así, a lo largo de esa Introducción, Marx enumera los parámetros desde los cuales se realiza esa crítica *normativa* al capitalismo. Entre ellos menciona "la exigencia de la felicidad efectivamente real del pueblo"/*die Forderung seines [des Vokes, GL] wirklichen Glücks*,[28] el que el ser humano pueda pensar y actuar de modo autónomo y pueda configurar, también de manera autónoma, la realidad efectiva para que se pueda mover alrededor de sí mismo, esto es, sin depender de intermediarios de ningún tipo *[autonom, GL] denken und handeln, [autonome] Gestaltung der Wirklichkeit [damit er sich um sich selbst....bewege]*[29] remitiendo con ello a una noción de autonomía tanto en el plano del pensamiento como en el de la acción; en otro momento menciona simplemente a la "libertad"/*Freiheit*,[30] que posteriormente se precisa como una "libertad social"/*soziale Freiheit*,[31] a los "derechos universales de la sociedad"/*allgemeine Rechte der Gesellschaft*,[32] a la "emancipación humana"/*menschliche Emanzipation*[33] y en ocasiones habla –en forma imprecisa– incluso de la satisfacción de "necesidades radicales"/*radikale Bedürfnisse*.[34] Los parámetros de esta dimensión normativa remiten así en diversas direcciones, sea a una antropología, a un humanismo de contornos ciertamente imprecisos, a una noción de libertad y autonomía especificadas de modo social o a un orden de derechos universales de carácter social que no se encuentra claramente precisado.

[26] MEW 1, p. 379.
[27] *Ibid.*, p. 385.
[28] *Ibid.*, p. 379, línea 2.
[29] *Ibid.*, p. 379.
[30] *Ibid.*, p. 380.
[31] *Ibid.*, p. 390.
[32] *Ibid.*, p. 388.
[33] *Ibid.*, p. 388.
[34] *Ibid.*, p. 387.

Quizá sea preciso recordar en este sentido que hacia el inicio de los años setenta y ochenta del siglo XX se desarrolló en Alemania y en Norteamérica una recepción y estudio de la obra de Marx orientado a esclarecer las premisas normativas de su reflexión. Es así que encontramos ensayos y obras que se proponen, por ejemplo, analizar y esclarecer en el ámbito de las discusiones en torno a la ética conceptos como los de "explotación", "libertad", "justicia" o "igualdad" en Marx desde el horizonte de su dimensión normativa.[35] Este esclarecimiento parece haber sido realizado desde dos vías primordiales, a saber: por un lado, a través de la vía del análisis y crítica del "extrañamiento"/*Entfremdung* y de sus diversas formas de aparición en la sociedad capitalista y, por el otro, a través de la vía de la crítica a la "explotación capitalista"/*kapitalistische Ausbeutung*. La primera de ellas, la vía de la crítica al "extrañamiento" que caracteriza al capitalismo, se analiza ya desde los *Manuscritos de 1844* a partir del fenómeno del extrañamiento en la esfera de la producción, del trabajo, aunque, como ya se señalaba en la *Einleitung* a *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (1843), se desdobla también en otras esferas, como las del derecho o la de la política. Como se recordará, en la esfera del trabajo, el fenómeno del extrañamiento aparece, para el Marx de los *Manuscritos de 1844*, en la relación que el trabajador mantiene con los productos de su trabajo que se le oponen como un ser extraño dotado de un poder independiente que pertenece a alguien distinto a él (y por tanto como un extrañamiento con respecto a esa esa segunda naturaleza que es resultado de su actividad), con la actividad que lo define como ser humano y que lo distingue del resto de los seres vivos –esto es, con el trabajo– que se le presenta como una actividad extraña que no le pertenece a él sino a otro, con su ser genérico (*Gattungswesen*) y, como resultado de todo lo anterior, con la relación que mantiene con otros seres humanos que se le aparecen también como extraños.[36] El fenómeno del extrañamiento pue-

[35] Véase Kai Nielsen y Steven Pattern, "Marx and Morality", *Canadian Journal of Philosophy*, Suppelement vol. vii, 1981; Allen W. Wood, *Karl Marx*, Londres-Boston, Routledge & Kegan Paul, 1981 y Allen Buchanan, *Marx and Justice: The radical critique of liberalism*, Totowa, N. J., Rowman and Littlefield, 1982. Algo análogo se podría encontrar en Emil Angehrn y Georg Lohmann, *Ethik und Marx: Moralkritik und normative Grundlagen der Marxschen Theorie*, Königstein/Ts., Hain bei Athenäum, 1986 y en Andreas Wildt, "Gibt es Marxsche Kriterien der politischen Gerechtigkeit?", en Reinold Schmücker y Ulrich Steinvorth (eds.), *Gerechtigkeit und Politik: Philosophische Perspektiven*, Akademie Verlag, Oldenbourg, 2002, pp. 57-73.

[36] Véase Karl Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte. 1844*, en MEW 40 (MEW Ergänzungsband, 1. Teil), Berlín, Dietz Verlag, pp. 465-588. Me refiero especialmente al apartado *Die entfremdete Arbeit* del *Primer Manuscrito*. Véase a este respecto: Michael Quante (ed.), *Karl Marx. Ökonomisch-Philosophische Manuskripte*, Fráncfort, Kommentar von Michael Quante, Suhrkamp Verlag, 2009.

de desdoblarse y ofrecer a su vez la clave para otros vinculados a él, como los de la *cosificación* [*Verdinglichung*], entendida en un sentido amplio como la reducción de personas y relaciones sociales a cosas y a relaciones entre cosas –algo que Marx analiza en el contexto del fetichismo de la mercancía en el primer capítulo del primer volumen de *El capital*–[37] o bien la *mercantilización* comprendida en un sentido igualmente amplio como la conversión de personas, cuerpos, saberes, sentimientos, capacidades y relaciones sociales e incluso al tiempo y al espacio en mercancías, al igual que el *consumismo* entendido sea como actitud y comportamiento individuales, o bien como forma de vida de un sector, clase o sociedad entera, orientado a la acumulación y posesión incesantes de bienes y, en general, de objetos y aun de personas más allá del límite requerido para la satisfacción de las necesidades humanas, conduciendo, por ejemplo, a la identificación de una vida feliz con la posesión irrefrenable de objetos, a la creciente destrucción de la naturaleza que debe ser sobreexplotada para poder satisfacer adecuadamente esa demanda infinita de objetos cada vez más novedosos y sofisticados (producidos, además, en condiciones de miseria en el llamado Tercer Mundo: autos, ropa de marca, dispositivos electrónicos tales como teléfonos inteligentes, etc.).[38] Podríamos decir así que las diversas figuras del extrañamiento y sus posibles desdoblamientos en fenómenos de cosificación o mercantilización muestran, por así decirlo en *negativo*, un horizonte normativo de crítica a ellas desde la perspectiva de la *autonomía* y del *reconocimiento*: ellas expresan, pues, otras tantas formas de denegación de la capacidad de los seres humanos de pensar y actuar por sí mismos y de reconocerse a sí mismos y a los otros como seres humanos autónomos,[39] como personas –no como seres extraños ni como cosas– en las relaciones que ellos mantienen con el mundo, con los demás y consigo mismos.[40]

[37] Véase el lugar clásico de este análisis que es, por supuesto, el último apartado del primer capítulo del primer volumen de *El capital*: *Der Fetischcharakter der Ware und sein Geheimnis* (MEW 23, pp. 85-108).

[38] Véase a este respecto, por ejemplo: Erich Fromm, *Have or to Be?*, Nueva York, Harper & Row Publishers, 1976 y Zygmunt Bauman, *Consuming Life*, Cambridge, Polity Press, 2007.

[39] Dejo aquí simplemente indicada la sugerente tesis planteada por Luc Boltanski y Ève Chiapello en su interesante libro acerca de las relaciones que la crítica social desarrollada por Marx mantiene con la crítica estética al capitalismo realizada por las vanguardias artísticas del siglo XIX y profundizada por las del siglo XX. Véase Luc Boltanski y Ève Chiapello, *Le Nouvel Esprit du capitalisme*, París, Gallimard, 1999

[40] Es en este sentido que podría ser interpretado el siguiente pasaje de los Manuscritos de 1844: "El comunismo como superación *positiva* de la *propiedad privada* en cuanto *autoextrañamiento* del hombre, y por ello como *apropiación* real de la esencia *humana* por y para el hombre; por ello como retorno del hombre para sí en cuanto hombre *social*, es decir,

La segunda –esto es, la ligada a la explotación– aparece en forma prominente en *El capital* y se encuentra enlazada con la explotación, aunque no en el sentido en que se comprende habitualmente este término sino con la explotación como una categoría analítico-crítica que permite comprender y, a la vez, evaluar normativamente en forma adecuada el carácter específico de la sociedad capitalista, a saber: la apropiación privada por parte de la clase de los capitalistas del plusvalor producido socialmente por la clase trabajadora. Aquí también se delinea, nuevamente de modo *negativo*, un horizonte de crítica al capitalismo, aunque ahora desde la perspectiva de una denegación de *justicia*. La justicia o, tal vez mejor dicho, la injusticia que caracteriza al capitalismo, se concibe aquí no sólo en el marco de una comprensión vinculada exclusivamente a una justicia distributiva centrada solamente en los criterios a los que habría de ajustarse la distribución de bienes en una determinada sociedad, sino que abarca los principios y reglas que ordenan la producción, circulación y consumo de bienes –tanto materiales como culturales, tanto privados como públicos– en una sociedad y, en general, los dispositivos institucionales y las relaciones entre los hombres de esa sociedad considerada en su conjunto.[41]

Tanto una como otra vía nos reconducen a dos problemas centrales en torno a los cuales han parecido girar la filosofía moral y la filosofía polí-

---

humano; retorno pleno, consciente y efectuado dentro de toda la riqueza de la evolución humana hasta el presente. Este comunismo es, como completo naturalismo = humanismo, como completo humanismo = naturalismo; es la verdadera solución del conflicto entre el hombre y la naturaleza, entre el hombre y el hombre, la solución definitiva del litigio entre existencia y esencia, entre objetivación y autoafirmación, entre libertad y necesidad, entre individuo y género. Es el enigma resuelto de la historia y sabe que es la solución"/ *Der* Kommunismus *als* positive *Aufhebung des* Privateigentums *als* menschlicher Selbstentfremdung *und darum als wirkliche* Aneignung *des* menschlichen *Wesens durch und für den Menschen; darum als vollständige, bewußt und innerhalb des ganzen Reichtums der bisherigen Entwicklung gewordne Rückkehr des Menschen für sich als eines* gesellschaftlichen, *d. h. menschlichen Menschen. Dieser Kommunismus ist als vollendeter Naturalismus Humanismus, als vollendeter Humanismus Naturalismus, er ist die* wahrhafte *Auflösung des Widerstreites zwischen dem Menschen mit der Natur und mit dem Menschen, die wahre Auflosung des Streits zwischen Existenz und Wesen, zwischen Vergegenständlichung und Selbstbestätigung, zwischen Freiheit und Notwendigkeit, zwischen Individuum und Gattung. Er ist das aufgelöste Rätsel der Geschichte und weiß sich als diese Lösung,* Karl Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte, 1844,* Tercer Manuscrito, Apartado Propiedad Privada y Comunismo, en MEW Ergänzungsband, p. 536.

[41] Véase a este respecto: Georg Lohmann, "Zwei Konzeptionen von Gerechtigkeit bei Marx", en Emil Angehrn y Georg Lohmann, *Ethik und Marx: Moralkritik und normative Grundlagen der Marxschen Theorie,* Königstein/Ts., Hain bei Athenäum, 1986, pp. 174-194; Allen Wood, "The Marxian Critique of Justice", *Philosophy and Public Affairs,* vol. 1, núm. 3, 1972, pp. 244-282 y Rainer Forst, "Gerechtigkeit nach Marx", en Rahel Jaeggi y Daniel Loick (eds.), *Nach Marx: Philosophie, Kritik, Praxis.* Berlín, Suhrkamp, 2013, pp. 107-121.

tica desde sus inicios, a saber: a los relacionados tanto con aquello en lo que consiste una *vida buena y feliz*, por un lado, como con aquello en lo que ha de comprenderse como *justicia*. En el primer caso, se trataría de elucidar los parámetros rectores de una vida feliz en el horizonte de una interrogación sobre las presuposiciones sociales requeridas para ella en orden social en el que, a la vez, la libertad de cada uno sea condición para la libertad de todos, descifrando en todo momento en las configuraciones y luchas sociales y políticas del propio presente el horizonte normativo de autonomía –privada y política–, de libertad –individual y social– y de justicia entendida en la forma anteriormente señalada, desde el que se realiza la crítica a ese presente, posibilitando de ese modo la realización de una vida lograda en sociedad en el marco de una forma de vida que no destruya la base natural que ofrece a la propia sociedad y a la humanidad en su conjunto su condición misma de posibilidad de continuar existiendo en el mundo.

Podríamos decir entonces, a modo de balance final, que la crítica remite a un horizonte normativo que se encuentra ya presente –aunque de manera incompleta– en la sociedad, en su entramado institucional y en las luchas de ciertos actores sociales y que se expresan en experiencias de violación a la justicia, la igualdad, la libertad y la autonomía de los seres humanos que están articuladas en determinados movimientos políticos, en luchas y protestas sociales al igual que en diversas formas de resistencia social en contra de las distintas formas en que aparecen la opresión y la injusticia,[42] mediante los cuales los valores e ideales normativos que orientan a una sociedad impulsan y proyectan a ésta más allá de su articulación institucional en el presente, al convertirse en dispositivos de una crítica inmanente que ofrezca la posibilidad de corregir a la luz de ellos fallas y limitaciones, de superar exclusiones fácticas injustificadas atendiendo así a la distancia, a las disonancias cognitivas entre la pretensión normativa y la realidad fáctica y escapando con ello no sólo a toda forma de crítica trascendente a las sociedades del presente, sino también a toda forma de crítica mesiánica inspirada por un ideal de reconciliación última que acaso fue central en el pensamiento del siglo XIX pero que hoy en día parece insostenible.[43]

[42] Véanse a este respecto: Barrington Moore, *Social Origins of Dictatorship and Democracy: Lord and Peasant in the Making of the Modern World*, Boston, Beacon Press, 1966 y Judith N. Shklar, *The Faces of Injustice*, Michigan, Yale University Press, 1990.

[43] Véase Albrecht Wellmer, *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno*, Fráncfort, Suhrkamp, 1986, p. 30.

BIBLIOGRAFÍA

Las obras de Karl Marx y Friedrich Engels han sido publicadas en alemán en dos versiones: la *Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA)* (Berlín (DDR): Dietz-Verlag desde 1975/Berlín (Bundesrepublik): Akademie-Verlag desde 1990), y las *Marx-Engels-Werke (MEW)*, Berlín (DDR): Dietz-Verlag 1956-1990 (43 vols.). Las referencias a Marx presentadas en este trabajo se basan en la segunda de estas versiones, es decir, en las *Marx-Engels-Werke (MEW)*. Karl Marx: Das Kapital 3 Bde. (1867, 1885, 1893) MEW-Bde. 23, 24 y 25.

Adorno, Theodor W. y Max Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*. Se cita de acuerdo con Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften* Bd. 5. Hrsg. v. Alfred Schmidt und Gunzelin Schmid-Noerr, Fráncfort, Fischer Verlag, 1944. (Traducción castellana: *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 1998).

Angehrn, Emil y Georg Lohmann, *Ethik und Marx: Moralkritik und normative Grundlagen der Marxschen Theorie*, Königstein/Ts., Hain bei Athenäum, 1986.

Arndt, Andreas, *Karl Marx*, Berlín, Akademie Verlag, 1985. 2012, 2., durchges. und um ein Nachw. erg. Aufl.

Backhaus, Hans-Georg, *Dialektik der Wertform: Untersuchungen zur Marxschen* Ökonomiekritik, Ça Ira, Freiburg I.Br., 1997.

Bauman, Zygmunt, *Consuming Life*, Cambridge, Polity Press, 2007.

Bock, Hans Manfred, *Geschichte des linken Radikalismus in Deutschland*, Fráncfort, Suhrkamp, 1976.

Boltanski, Luc y Ève Chiapello, *Le Nouvel Esprit du capitalisme*, París, Gallimard, 1999.

Breckman, Warren, *Marx, the Young Hegelians, and the Origins of Radical Social Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

Buchanan, Allen E., *Marx and Justice: The Radical Critique Of Liberalism*, Totowa, Rowman and Littlefield, 1982.

Cornu, Auguste, *Karl Marx, l'homme et l'*œuvre. *De l'hégélianisme au matérialisme historique (1818-1845)*, París, F. Alcan, 1934.

Derrida, Jacques, *Spectres de Marx*, París, Galilée, 1993.

Elbe, Ingo, *Marx im Westen*, Akademie Verlag, Berlín, 2008 [010, 2., korrigierte Aufl.].

Echeverría, Bolívar, "La 'forma natural' de la reproducción social", *Cuadernos Políticos*, núm. 41, julio/diciembre, 1984, pp. 33-46.

________, *El discurso crítico de Marx*, México, Ediciones Era, 1986.

________, *Valor de uso y utopía*, México, Siglo XXI Editores, 1998.

Fernández Liria, Carlos y Luis Alegre Zahonero, *El orden de "El capital". Por qué seguir leyendo a Marx*, Madrid, Akal, 2010.

Forst, Rainer, "Gerechtigkeit nach Marx", en Rahel Jaeggi y Daniel Loick (eds.), *Nach Marx: Philosophie, Kritik, Praxis*, Berlín, Suhrkamp, 2013, pp. 107-121.

Fromm, Erich, *Have or to Be?*, Nueva York, Harper & Row Publishers, 1976.

Grossmann, Henryk, *Das Akkumulations-und Zusammenbruchsgesetz des kapitalistischen Systems. (Zugleich eine Krisentheorie)*, Leipzig, C. L. Hirschfeld, 1929. (Schriften des Instituts für Sozialforschung an der Universität Fráncfort. Bd. I. Hrsg. von Carl Grünberg).

Habermas, Jürgen, "Literaturbericht zur philosophischen Diskussion um Marx und Marxismus", 1957, en *Theorie und Praxis*, 1963. Se cita según la edición aparecida en Fráncfort, Suhrkamp, 1971, pp. 387-463.

________, "Zwischen Philosophie und Wissenschaft: Marxismus als Kritik", en *Theorie und Praxis*, 1963. Se cita según la edición aparecida en Fráncfort, Suhrkamp, 1971, pp. 228-289.

________, *Erkenntnis und Interesse*, Fráncfort, Suhrkamp, 1968.

Harvey, David, *The Limits of Capital*, Londres-Nueva York, Verso, 2006.

________, *A Companion to Marx's Capital*, vol. 1, Londres-Nueva York, Verso, 2010.

________, *A Companion to Marx's Capital*, vol. 2, Londres-Nueva York, Verso, 2013.

Heinrich, Michael, *Die Wissenschaft vom Wert: Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition*, Hamburgo, VSA-Verlag, 1991.

Heinrich, Michael, *Crítica de la economía política. Una introducción a* El capital *de Marx*, Madrid, Escolar y Mayo Editores, 2008.

________ y Werner Bonefeld (eds.), *Kapital & Kritik: nach der neuen Marx-Lektüre*, Hamburgo, VSA-Verlag, 2011.

Henning, Christoph, *Philosophie nach Marx: 100 Jahre Marxrezeption und die normative Sozialphilosophie der Gegenwart in der Kritik*, Bielefeld, Transcript, 2005.

Hobsbawm, Eric J. (ed.), *The History of Marxism*, Bloomington, Indiana University Press, 1982.

Hoff, Jan, *Marx global*, Berlín, Akademie Verlag, 2009.

________, Alexis Petrioli, Ingo Stützle y Frieder Otto Wolf, *Das Kapital neu lesen-Beiträge zur radikalen Philosophie*, Münster, Westfälisches Dampfboot, 2006.

Honneth, Axel, "Ungleichzeitigkeiten der Marx-Rezeption", *Merkur*, vol. 53, núm. 7, 1999, pp. 643-651.

________, Honneth, Axel (ed.), *Befreiung aus der Mündigkeit. Paradoxien des gegenwärtigen Kapitalismus*, Fráncfort, Campus, 2002.

________, "Organisierte Selbstverwirklichung. Paradoxien der Individualisierung", en Axel Honneth (ed.), *Befreiung aus der Mündigkeit. Paradoxien des gegenwärtigen Kapitalismus*, Fráncfort, Campus, 2002, pp. 141-157.

Horkheimer, Max, *Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosphie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung* (1937), inicialmente en Max Horkheimer, *Sozialphilosophische Studien*. Fráncfort, 1972, S. 33-46. Se cita de acuerdo con Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften. Band 3: Schriften 1931-1936*, Fráncfort, Fischer Taschenbuch, 1988, pp. 20-35.

________, *Nachtrag*, en Horkheimer, Max, *Gesammelte Schriften, Band 4 1936-1941*, Hrsg. v. Alfred Schmidt. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1937, pp. 217-225.

Iber, Christian, *Grundzüge der Marx'schen Kapitalismustheorie*, Berlín, Parerga Verlag, 2005.

Iorio, Marco, *Karl Marx-Geschichte, Gesellschaft, Politik*, Berlín, De Gruyter 2012.
————, *Einführung in die Theorien von Karl Marx*, Berlín, De Gruyter, 2012.
Jaeggi, Rahel y Daniel Loick (eds.), *Nach Marx: Philosophie, Kritik, Praxis*, Berlín, Suhrkamp, 2013.
————, "Was (wenn überhaupt etwas) ist falsch am Kapitalismus? Drei Wege der Kapitalismuskritik", 2013, en: Jaeggi, Rahel y Daniel Loick (eds.), *Nach Marx: Philosophie, Kritik, Praxis*, Berlín, Suhrkamp, 2013, pp. 323-324.
————, *Karl Marx – Perspektiven der Gesellschaftskritik*, Berlín, Akademieverlag, 2013.
Krätke, Michael R., *Kritik der politischen* Ökonomie *heute. Zeitgenosse Marx*, Hamburgo, VSA-Verlag, 2017.
Lange, Ernst Michael, *Das Prinzip Arbeit*, Fráncfort, Ullstein, 1980.
Lohmann, Georg, "Zwei Konzeptionen von Gerechtigkeit bei Marx", en Emil Angehrn y Georg Lohmann, *Ethik und Marx: Moralkritik und normative Grundlagen der Marxschen Theorie*, Königstein/Ts., Hain bei Athenäum, 1986, pp. 174-194.
————, *Indifferenz und Gesellschaft*, Fráncfort, Suhrkamp, 1999.
Löwith Karl, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie* (1949-1953) [*Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*], trad. de Norberto Espinosa, Buenos Aires, Katz, 2007.
Löwy, Michael, *A Teoria da Revolução no Jovem Marx* (1970), Petrópolis, Vozes, 2002.
Lukács, Georg, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, Berlín, 1923. Se cita de cuerdo con la edición aparecida en Luchterhand, Darmstadt-Neuwied, 1975 [Traducción castellana: *Historia y conciencia de clase: Estudios de dialéctica marxista*, México, Grijalbo, 1969].
MacIntyre, Alasdair, "Marx Thesen *über* Feuerbach –ein Weg, der nicht beschritten wurde", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, vol. 44, núm. 4, 1996, pp. 543-555.
Marcuse, Herbert, *Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus* (1932). Este trabajo apareció originalmente en *Die Gesellschaft*, vol. IX, 1932. pp. 136ss. Se cita según: Marcuse, Herbert: *Schriften 1. Der deutsche Kunstlerroman. Frühe Aufsätze*, Suhrkamp, Fráncfort, 1978, pp. 509-555 [Traducción castellana: *Para una Teoría Crítica de la sociedad: Ensayos*, Caracas, Tiempo Nuevo, 1971].
Mattick, Paul, *Krisen und Krisentheorie*, Fráncfort, Fischer, 1974.
Moore, Barrington, *Social Origins of Dictatorship and Democracy: Lord and Peasant in the Making of the Modern World*, Boston, Beacon Press, 1966.
Musto, Marcello (ed.), *Sulle tracce di un fantasma. L'opera di Karl Marx tra filologia e filosofia*, Rome, Manifestolibri, 2005 (Traducción castellana: *Tras las huellas de un fantasma. La actualidad de Karl Marx*, México, Siglo XXI Editores, 2011).
Nielsen, Kai y Steven Pattern, "Marx and Morality", *Canadian Journal of Philosophy*, Suppelement vol. VII, 1981.
Pies, Ingo y Martin Leschke (eds.), *Karl Marx' kommunistischer Individualismus*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2005.

Pohrt, Wolfgang, *Theorie des Gebrauchswerts*, Berlín, Tiamat, 1995.
Postone, Moishe, *Time, Labor, and Social Domination: A Reinterpretation of Marx's Critical Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
Quante, Michael y David P. Schweikard (eds.), *Marx-Handbuch. Leben- Werk- Wirkung*, Stuttgart, Metzler, 2016.
Reichelt, Helmut, *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx*. Europäische Fráncfort, Verlagsanstalt, 1970.
________, *Neue Marx-Lektüre: Zur Kritik sozialwissenschaftlicher Logik*, Hamburgo, VSA-Verlag, 2008.
________ y Reinhold Zech (eds.), *Produktivkräfte und Produktionsverhältnisse: Entstehung, Funktion und Wandel eines Theorems der materialistischen Geschichtsauffassung*, Fráncfort-Berlín-Viena, Ullstein, 1983.
Renault, Emmanuel, *Marx et la philosophie*, París, PUF, 2014.
________ en collaboration avec G. Duménil et M. Löwy, *Lire Marx*, París, puf, 2009 2e édition.
Rosdolsky, Roman, "Zur neueren Kritik des Marxschen Gesetzes der fallenden Profitrate", *Kyklos. Internationale Zeitschrift für Sozialwissenschaften*. vol. 9, núm. 2. 1956, pp. 208-226.
________, *Zur Entstehungsgeschichte des Marxschen 'Kapital'. Der Rohentwurf des Kapital 1857-1858*, Fráncfort-Viena, Europäische Verlagsanstalt/Europa Verlag, 1968.
Schmidt, Alfred, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, Fráncfort-Colonia, Europäische Verlagsanstalt, 1962.
________, "Praxis", en Hermann Krings, H. M. Baumgartner y Ch. Wild (eds.), *Handbuch Philosophischer Grundbegriffe*, Múnich, Kösel, 1973-1974.
Shklar, Judith N., *The Faces of Injustice*, Michigan, Yale University Press, 1990.
Skambraks, Hannes, *Einführung in Marx' Schrift Zur Kritik der politischen* Ökonomie, Berlín, Dietz Verlag, 1982.
Sohn-Rethel, Alfred, *Geistige und körperliche Arbeit: Zur Theorie der gesellschaftlichen Synthesis*, Fráncfort, Suhrkamp, 1970.
Thompson, E. P., *The Making of the English Working Class*, Londres, Victor Gollancz, 1963; segunda edición con nuevo posfacio: Penguin, Harmondsworth, 1968, tercera edición con nuevo prefacio, 1980.
Vranicki, Predrag, *Geschichte des Marxismus*, Fráncfort, Suhrkamp, 1972-1974.
Wellmer, Albrecht, *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno*, Fráncfort, Suhrkamp, 1986.
Wiggershaus, Rolf, *Die Frankfurter Schule. Geschichte. Theoretische Entwicklung. Politische Bedeutung*, DTV, Múnich, 1988. [Traducción castellana: *La Escuela de Fráncfort*, México, FCE-UAM, 2010].
Wildt, Andreas, "Gibt es Marxsche Kriterien der politischen Gerechtigkeit?", en Reinold Schmücker y Ulrich Steinvorth (eds.), *Gerechtigkeit und Politik: Philosophische Perspektiven*, Oldenbourg, Akademie Verlag, 2002, pp. 57-73.
Wood, Allen, "The Marxian Critique of Justice", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 1, núm. 3, 1972, pp. 244-282.
Wood, Allen W., *Karl Marx*, Londres-Boston, Routledge & Kegan Paul, 1981.

3. *EL CAPITAL*. UNA FORMA CLÁSICA DE ARGUMENTACIÓN FILOSÓFICA

GERARDO DE LA FUENTE LORA*

En este texto, sugiero que la argumentación de *El capital* está construida en la forma de un escalonamiento de pisos de complejidad que se alcanzan a través de escaleras ficcionales que son tiradas cuando se llega al nivel siguiente, y no hay regreso. En cierto sentido, mi idea constituye una visión althusseriana radicalizada, en la que las rupturas epistemológicas acontecen al interior mismo de la teoría, no en la senda personal de Marx joven o viejo.[1]

1

Marx pone en acto, en *El capital*, una forma de argumentación filosófica que construye sus objetos a través de la postulación de hipótesis ficcionales, que se autodesvanecen una vez que han otorgado carácter crítico al discurso. Estaríamos, en el caso de la crítica de la economía política, ante una estrategia similar a la utilizada por los autores participantes de lo que Norberto Bobbio llamó "el modelo iusnaturalista".[2] Thomas Hobbes, John Locke, Baruch Spinoza, Jean Jacques Rousseau, David Hume,

* Doctor en Filosofía por la UNAM. Profesor de Carrera de tiempo completo en el Colegio de Estudios Latinoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM.

[1] En *Lire le Capital*, Louis Althusser señaló cómo el empleo por Marx de terminología aristotélico-hegeliana en *El capital*–seguramente como efecto de su decisión de defender a Hegel del trato de *perro muerto* que se le estaba confiriendo, como explica en el *Postfacio* a la segunda edición de la obra–, tuvo consecuencias teóricas, políticas e ideológicas. Palabras como "esencia" o "sustancia" habrían dado lugar a nociones ideológicas que sustituyeron o enmascararon a los conceptos y objetos nuevos que estaban siendo pensados. En la perspectiva de los saltos de nivel de complejidad que aquí propongo, podría afirmarse que la incorporación de vocabularios hegelianos tuvo lugar en la construcción del primer nivel teórico, pero que en el salto al siguiente piso los mismos quedaron inaccesibles, invalidados. Podría plantearse, al menos como tesis a comprobar, que las relaciones entre niveles de complejidad no son sólo de "paredamiento" como querría Hostdater (véase infra), sino de verdadera ruptura epistemológica.

[2] Véase Norberto Bobbio, "El modelo iusnaturalista", en Norberto Bobbio y Michelangelo Bovero, *Origen y fundamentos del poder político*, México, Grijalbo, 1985

y muchos más, explicaron el surgimiento del orden social emergiendo de un estado de naturaleza y tal posición originaria les sirvió para otorgar un fuerte carácter crítico a sus filosofías. Por ejemplo, para postular que el único criterio de legitimidad que puede tener una sociedad es el consentimiento de sus miembros; o que los seres humanos poseen derechos antes e independientemente de la sociedad de la que eventualmente formen parte. El estado de naturaleza actúa, en efecto, como una noción de contraste, como un exterior que posibilita someter a evaluación a las sociedades realmente existentes.

Sin embargo, todos los filósofos iusnaturalistas afirman, en algún momento, explícitamente y con plena conciencia, que el estado de naturaleza no tiene ni pudo haber tenido lugar. Escuchemos por ejemplo a David Hume quien, en el segundo tomo de su *Tratado de la Naturaleza Humana*, después de haber argumentado durante cientos de páginas apoyándose en la condición natural presocial, afirma lo siguiente: "Si los filósofos así lo desean, pueden extender su razonamiento hasta un presunto estado de naturaleza, siempre que reconozcan que se trata de una ficción filosófica que ni tuvo ni podrá tener nunca realidad".[3] Como en una demostración lógica, se introduce una premisa, en este caso ficcional, que permite no sólo desenvolver el razonamiento sino brindarle un filo, una potencia especial para desmenuzar el objeto del que se trate. El recurso a lo ficticio no caracteriza únicamente a la estrategia de los iusnaturalistas; un autor tan formal como Kant, por ejemplo, encuentra a veces el espacio para que lo literario juegue un papel en sus argumentaciones. Nos dice en su artículo "Comienzo presunto de la historia humana":

> pretender que una historia surja por entero de presunciones no parece diferenciarse mucho del proyecto de una novela. Como que tampoco llevaría el título de historia presunta, sino de pura invención. Sin embargo, lo que no puede osarse en el curso de la historia de las acciones humanas, puede intentarse en sus orígenes, en la medida en que se deben a la Naturaleza.[4]

Escribir la filosofía, en ocasiones, como una novela. No se trata, en el caso específico de la forma de argumentación clásica que nos ocupa, de recurrir a la construcción o creación de "mundos posibles" para intentar

[3] David Hume, *Tratado de la Naturaleza Humana*, tomo II, 2ª ed. Madrid, Editora Nacional, 1981, p. 719.

[4] Immanuel Kant, "Comienzo presunto de la historia humana", en *Filosofía de la Historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981, p. 67.

demostrar algo sino que, justamente, lo que se introduce son mundos imposibles e inaccesibles, no recuperables. Mundos a los que no se tiene regreso, es decir, ficciones que no tienen ni podrán tener lugar. Quien mejor que nadie resumió la forma de estructuración discursiva a la que me refiero fue Ludwig Wittgenstein, en el parágrafo 6:54 de su *Tractatus Logico Philosophicus*:

> 6.54: Mis proposiciones son esclarecedoras de este modo; que quien me comprende acaba por reconocer que carecen de sentido, siempre que el que comprenda haya salido a través de ellas fuera de ellas. (Debe, pues, por así decirlo, tirar la escalera después de haber subido) [...] Debe superar estas proposiciones; entonces tiene la justa visión del mundo.[5]

Tirar la escalera después de haber subido; quitar el piso de abajo, emplear un dispositivo para elevarse, eliminarlo, y permanecer suspendido arriba, en el aire. Una idea similar, desde otra perspectiva, fue planteada por Douglas Hofstadter tanto en su ya clásico *Gödel, Escher, Bach*,[6] como en su libro posterior *Yo soy un extraño bucle*.[7] El autor afirma que con frecuencia los sistemas están articulados a partir de desniveles o escalones de complejidad que acaban por establecer "paredamientos", como le llama, entre sí; una suerte de dispositivo de exclusas que recorta la comunicación entre ellos. El ejemplo más claro es la relación entre el cerebro y el pensamiento, donde el primero es necesario para el surgimiento del segundo, pero una condición necesaria para el funcionamiento intelectual es que la mente no tenga acceso al nivel de complejidad cerebral, del cual emerge.

Marx realiza algo similar a esto en *El capital*. Construye un piso a través de la postulación del par valor de uso/valor de cambio, pero al llegar al nivel de la valorización del capital, tira la escalera –es decir, el piso de abajo, el bloque conceptual formado por el valor de uso y el trabajo concreto– y pasa a conceptualizar como un mundo propio el ámbito de la plusvalía y la acumulación capitalista, sin que haya regreso posible al valor de uso, a la forma natural de las cosas y de la vida antes del capital.[8]

[5] Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-philosophicus*, 8ª reimpresión, México, Alianza, 1987, p. 203.

[6] Douglas Hofstadter, *Gödel, Escher, Bach. Una eterna trenza dorada*, México, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, 1982.

[7] Douglas Hofstadter, *Yo soy un extraño bucle*, México, Tusquets Editores, 2009.

[8] Puede encontrarse un estudio detallado del lugar de las hipótesis ficcionales en *El capital* en Gerardo de la Fuente Lora, *Amar en el extranjero. Un ensayo sobre la seducción de la economía en las sociedades modernas*, 1ª edición, Media Comunicación, México, 1999

2

Dos autores, Bolívar Echeverría y Joan Robinson, intuyeron oscuramente, como a *contrario sensu,* la ruptura, el corte de nivel de complejidad –el subir y tirar la escalera– presente en *El capital,* entre la teoría del valor y la teoría de la valorización.

Bolívar Echeverría criticó el devenir de los estudios de Marx, de los que consideró que se enfocaron demasiado en la investigación sobre la acumulación de capital, sin balancear sus quehaceres con la indagación en torno al valor de uso:

> el aporte central de Marx a una comprensión crítica de la modernidad adolece de una disimetría o unilateralidad; [...] las amplias y penetrantes investigaciones del proceso de acumulación del valor capitalista –de uno de los dos lados del comportamiento económico contradictorio de la sociedad moderna– no se acompañan de investigaciones similares, capaces de hacerles contrapeso, en el terreno del otro lado de ese comportamiento, el del "valor de uso" y su reproducción.[9]

Al preguntarse por qué Marx no profundizó en el estudio del valor de uso, si justamente esa noción es –al menos para Bolívar Echeverría– la piedra de toque que hace posible la crítica de la economía política, el filósofo ecuatoriano-mexicano respondió que lo que ocurrió fue que la cuestión de la naturalidad, de la forma natural de las cosas y la sociedad, no se planteaba como problema en el momento de la escritura de *El capital* porque el capitalismo no se había desarrollado de tal manera que hiciera acuciante esa problemática. Eso llegaría después, acompañado, además, del nacimiento de las ciencias sociales. El autor de *Vuelta de siglo* adoptará como eje de su filosofía –como programa metafísico de su investigación, por usar una frase de Imre Lakatos– el estudio del concepto de Valor de Uso: "Justificamos así nuestro trabajo, como un aporte a la reconstrucción de esa concepción de la 'forma natural' de las cosas como 'valores de uso', concepción implícita en la 'crítica de la economía política' y sin cuyo esclarecimiento ella queda incompleta y en muchos sentidos enigmática".[10] La duplicidad de la mercancía, valor de uso/valor de cambio, propuesta por Marx en *El capital,* articula las tesis centrales de Echeverría en torno a la modernidad:

[9] Bolívar Echeverría, *Valor de uso y utopía,* México, Siglo XXI Editores, 1998, p. 155.
[10] *Idem.*

> Marx afirma que la principal diferencia de la vida del ser humano moderno respecto de formas de vida social anteriores está en que él debe ahora organizar su vida en torno a un hecho fundamental desconocido anteriormente que es la contradicción entre el valor de uso y el valor mercantil de su mundo vital, entre la "forma natural" que tiene la reproducción de su vida y otra forma parasitaria de ella, coexistente con ella pero de metas completamente divergentes, que es la forma abstracta y artificial en la que ella funciona en tanto que pura reproducción de su valor económico dedicado a autovalorizarse.[11]

Para Bolívar Echeverría, el conflicto omnipresente entre valor de uso y valor de cambio resulta simplemente invivible, insoportable para los seres humanos; de ahí que las diversas sociedades modernas hayan intentado diferentes formas para visibilizar, moderar, gestionar, domesticar o simplemente soportar ese desgarramiento vital, cotidiano, permanente. De estas premisas, obtiene Echeverría su propuesta más famosa e influyente, a saber, su teoría de los *ethe*, de los dispositivos civilizatorios que las sociedades capitalistas modernas han puesto en juego para transitar por, y sobrellevar, la dicotomía entre lo natural y lo mercantil. Son las formas Realista, Romántica, Clásica y Barroca, cada una un Ethos, un ámbito por el que los modernos han intentado e intentan vivir su mundo.

No vamos a entrar a estudiar aquí las elaboraciones de Bolívar Echeverría sobre las modernidades y sus ethos. Sólo nos interesa la reivindicación de la "forma natural" que articula el conjunto de su obra, pues, a fin de cuentas, si una alternativa nos propone, consiste en alguna variante del propósito de retornar y reivindicar el valor de uso.

Volvamos a la cuestión inicial. ¿Por qué no desarrolla *El capital* el análisis del Valor de Uso, abriendo, según el autor de *Valor de uso y utopía*, la necesidad y justificación de realizar por fin ese estudio ahora? ¿Por qué no realizó Marx una crítica de la "forma natural" de la reproducción social capitalista? Bolívar Echeverría aduce razones históricas, contingentes: se trataba "de una perspectiva de la vida moderna que no podía percibirse con claridad en la época de Marx".[12] Sin embargo, cabe la posibilidad de que el énfasis, en *El capital*, sobre el valor de cambio y no sobre el de Uso, respondiera a razones teóricas consistentes, profundas, y no a la eventualidad del tiempo histórico que le tocó casualmente vivir a su autor.

[11] Bolívar Echeverría, *Vuelta de siglo*, Editorial Era, México, 2006, p. 210

[12] Bolívar Echeverría, *Valor de...*, p. 65.

Frente a la postura de Bolívar Echeverría en el sentido de que el desequilibrio en el estudio de las dos dimensiones de la mercancía obedeció a razones empíricas, sostengo, al contrario, que la disparidad no es externa al concepto de mercancía –y de la sociedad mercantil– sino que, en efecto, existe en la realidad misma una prioridad absoluta del valor de cambio sobre el de Uso; un desbalance, un *décalage* tal, que la "forma natural" simplemente no tiene cabida en el capitalismo. Bolívar aduce que sin la noción de Valor de Uso no habría discurso crítico, puesto que no habría un afuera, un algo con qué someter a contrastación las realidades del capitalismo. Frente a ello, sin embargo, me parece que Marx recurre en *El capital*, en relación con el valor de uso, a una forma clásica de argumentación filosófica que realiza la deconstrucción de sus objetos a través de la postulación de hipótesis ficcionales que se autodesvanecen una vez que han otorgado carácter crítico al discurso. El valor de uso funciona, en efecto, como un "afuera" del capitalismo que, sin embargo, una vez realizada su tarea crítico-deconstructiva, se vuelve a su vez inaccesible, irrecuperable. Como para la filosofía moderna ocurre con el Estado de Naturaleza una vez constituido el estado social.

Bolívar Echeverría capta con toda crudeza el hecho de que Marx se monta al segundo piso y deja abandonado el primero: el valor de uso, la forma natural. Y se propone solucionar la disimetría, pero justamente no comprende que el argumento incluye tirar la escalera: una diferencia, un corte, una ruptura epistemológica entre valor de uso y sociedad capitalista, por la que no hay regreso a lo natural. Simplemente no podemos volver a antes del capitalismo.

3

Joan Robinson escribió en los años cincuenta un ensayo sobre economía marxista en el que se propuso traducir la obra de Marx a términos que pudieran ser entendibles por el *mainstream* de la economía académica, en ese tiempo regida por Keynes y los neoclásicos. Robinson se mostraba empática con Marx y reconocía que la diferencia con los economistas radicaba en que éstos eran apologetas del capitalismo y Marx un feroz crítico. Sobre todo, consideraba que la teoría del valor, tal como se expone al inicio del primer tomo de *El capital*, era un obstáculo y una fuente de confusión. Pero la teoría del valor, afirmaba Robinson, no juega ningún papel real o sustancial en la teoría de Marx:

> Espero que se entenderá bien, en las páginas siguientes, que ningún punto sustancial de la argumentación de Marx depende de la teoría del valor trabajo, Voltaire hizo notar "que es posible matar un rebaño de borregos si se les da bastante arsénico al mismo tiempo". Los borregos, en este caso, pueden muy bien corresponder a los complacientes apologistas del capitalismo; la visión penetrante de Marx y su acendrado odio por la opresión suministran el arsénico, en tanto que la teoría del valor trabajo constituye la hechicería.[13]

Para los economistas, además de los prejuicios relativos a las posiciones políticas de Marx, los "hábitos metafísicos de pensamiento del siglo diecinueve" volvían inaccesible *El capital*, por lo que Robinson intentó una traslación libre de ese añejo vocabulario, cosa que, por otro lado, "desconcertó y enojó a los marxistas declarados, para quienes la metafísica es preciosa por sí misma".[14] La metafísica marxista estaría básicamente comprendida en la teoría del valor, por lo que, para Robinson, la obra cumbre de Marx podría haber comenzado en el capítulo 5: "Las importantes ideas que expresa en términos del concepto de valor pueden ser mejor expresadas sin él".[15] Para presentar la explotación como la diferencia en la apropiación de los excedentes entre los trabajadores y los patrones, no hace falta la teoría del valor. De hecho, podría omitirse todo el desarrollo inicial que versa sobre la diferencia entre valor de uso y valor de cambio. ¿Cumplen alguna función, a pesar de todo, las páginas iniciales del texto? Para Robinson son importantes, en efecto, pero no por razones teóricas sino retóricas: "La terminología que Marx emplea es importante a causa de su poder de sugestión. Ninguna escuela de economía ha empleado hasta ahora una terminología perfectamente incolora. Las expresiones enfáticas hacen impresión en el lector, aun si éste cree atender únicamente al razonamiento científico".[16] Cuando la economista inglesa nos sugiere que *El capital* no perdería algo si comenzara en el capítulo sobre proceso de trabajo y valorización, aborda la construcción, por así decirlo, desde el segundo piso, reconociendo que hubo una escalera que condujo a ese nivel de complejidad, pero que, a fin de cuentas, para estar en ese piso no hubiera hecho falta la escalera. ¿Por qué haber construido la escala entonces? ¿Qué papel juega la me-

[13] Joan Robinson, *Introducción a la economía marxista*, México, Siglo XXI Editores, 1968, pp. 43-44.

[14] *Ibid.*, p. 6.

[15] *Ibid.*, p. 41.

[16] *Ibid.*, p. 42

tafísica teoría del valor? Es un instrumento de agitación, su lugar es propagandístico. La construcción de la teoría no necesita el piso de abajo. La traducción robinsoniana de *El capital*, para los economistas del *mainstream*, extrae el carácter crítico-conceptual de la obra y la deja en el estado de un interesante texto de economía suplementado con algunas sentidas denuncias sobre algunos males del capitalismo.

Desde dos posiciones diferentes, Bolívar Echeverría y Joan Robinson intuyen la forma de argumentación ficcional de Marx, en *El capital*, sin comprenderla del todo. El primero, frente a la escalera que se tira querría recuperarla, la segunda, no entiende por qué una escalera tendría que haber existido en primer lugar. Si se estuviera analizando el modelo iusnaturalista, podríamos decir que la postura de Bolívar sería análoga a reivindicar la existencia real del estado de naturaleza, mientras que Robinson argüiría su no existencia absoluta, ni siquiera como estrategia narrativa. Ambos pierden la especificidad de *El capital*.

4[17]

Aunque lo que queremos subrayar aquí se refiere a la estructura argumental del libro de Marx, Joan Robinson tiene razón al apuntar a su lenguaje, a su enunciación, a sus giros, figuras y vocabularios, como una cuestión importante. Lo que hemos denominado "estrategia ficcional" es también, desde luego, pero no sólo, un dispositivo retórico donde se cruzan ya no diferentes niveles de complejidad teórica, sino las distintas dimensiones de la intervención de Marx. Uno de quienes mejor entendieron este aspecto pluridimensional del discurso del autor de *Teorías de la Plusvalía*, fue, sin duda, Maurice Blanchot en un breve ensayo titulado "Los tres lenguajes de Marx":

> El ejemplo de Marx nos ha ayudado a comprender que el lenguaje de escritura, lenguaje de contestación incesante, debe constantemente desarrollarse y romperse bajo formas múltiples. El lenguaje comunista es siempre a la vez tácito y violento, político y sabio, directo, indirecto, total y fragmentario, lento y casi instantáneo.

[17] A lo largo del siguiente apartado retomo el estudio mucho más amplio sobre las formas de argumentación en *El capital*, que desarrollé en mi libro: Gerardo de la Fuente Lora, *Amar en el extranjero. Un ensayo sobre la seducción de la economía en las sociedades modernas*, México, Media Comunicación, 1999.

> Marx no vive cómodamente con esta pluralidad de lenguajes que siempre tropiezan y se desunen en él. Incluso si esos lenguajes parecen converger hacia el mismo fin, no podrían ser vueltos a traducir uno a otro, y su heterogeneidad, la separación o la distancia que les descentran, les hacen no contemporáneos y tales que, produciendo un efecto de distorsión irreductible, obligan a los que tienen que soportar su lectura (la práctica) a someterse a una modificación incesante.[18]

Lenguajes no contemporáneos que producen efectos de distorsión. Probablemente en ningún otro ámbito sea esto tan notable, en la obra de Marx, como en aquellos textos que versan sobre el trabajo. La prosa, retórica, estilo, las metáforas y deslizamientos, las resonancias que pone en juego el autor de la *Contribución a la crítica de la economía política*, no pueden omitirse ni tomarse con ligereza si es que hay que considerar la efectividad, el encantamiento que el pensamiento marxista ejerció por generaciones, y que ocasionó en muchos de nosotros reacciones como la de Enrique, uno de los protagonistas de *La consagración de la primavera*, de Alejo Carpentier, al leer *El capital*:

> De pronto, Marx –nunca hubiese pensado en ello– se me revelaba como un magnífico escritor: estómago y fantasía, lo bajo lo alto, lo intestinal y lo ascendente, la bestia y el nous: contraste logrado con la mayor economía de palabras. Quien yo me había imaginado como un árido teórico de cifras y plusvalía, me va interesando como prosista.[19]

Frente a la afirmación de Adam Smith en el sentido de que "El trabajo es la medida real del valor en cambio de toda clase de bienes",[20] Marx señala en *El capital* que si el trabajar ha de estar presente como medición del valor de las mercancías en el mercado, no podrá cumplir esa función, a menos que se realice una diferenciación entre *trabajo concreto* y *trabajo abstracto.* El primero produce objetos

[18] Maurice Blanchot, "Los tres lenguajes de Marx", en *La risa de los dioses, Madrid, Taurus, 1976, pp.* 90-91. Jacques Derrida reflexiona sobre este texto de Blanchot en *Espectros de Marx*, Madrid, Editorial Trotta, 1995, pp. 48-49.

[19] Alejo Carpentier, *La consagración de la primavera*, 9ª ed., México, Siglo XXI Editores, 1979, p. 119.

[20] Adam Smith, *Investigación sobre la Naturaleza y causas de la riqueza entre las naciones*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 31.

específicos, valores de uso, por medio de acciones particulares con y a través de materiales peculiares (la labor, medios y productos diferentes del carpintero y el plomero, por ejemplo), no puede ser, por tanto, por su particularidad, la base de la conmensurabilidad general de las mercancías. Éstas sólo pueden confrontarse como productos del trabajo si por este término se entiende lo que tiene en común todo el espectro de actividades productivas, a saber, el incorporar gasto de cerebro, músculo, brazo, fuerza, de los hombres. "Si prescindimos del carácter concreto de la actividad productiva y, por tanto, de la utilidad del trabajo, ¿qué queda en pie de él? Queda, simplemente, el ser un gasto de fuerza humana de trabajo".[21] Sobre esta diferenciación en torno al trabajo concreto y abstracto, Marx subraya que "es el eje en torno al cual gira la comprensión de la economía política".[22] Pero si al trabajo se le quita lo concreto, lo que incorpora de transformación específica de estos materiales precisamente, y de producción de estos objetos y no otros; o incluso, de este saber correspondiente a esta actividad, a este oficio, intransferible con ningún otro, ¿por qué mantener el mismo término? ¿En qué sentido el abstracto es todavía un "trabajo" o puede ser mentado como tal? La actividad que queda como residuo de haber extraído todo lo específico al laborar, ya no es reducible ni comparable con el trabajar que constituyó el punto de partida de la reflexión. Nos encontramos en un nivel siguiente de complejidad, paredado respecto a la escalera que sirvió como vía de acceso.

Algo similar, y estrechamente relacionado con la problemática del trabajo, ocurre con el estudio marxiano del tiempo. En efecto, Marx descubre que en la distinción conceptual abstracto/concreto sobre el trabajo se juega una dimensión suplementaria y decisiva: el tiempo. Si lo que hace comparables a dos mercancías, que son valores de uso diferentes, es que ambas poseen una "sustancia" común, es decir, que ambas son productos del trabajo abstracto –puro gasto de músculo y cerebro– y no del trabajo concreto –pues este último produce objetos concretos, inconmensurables como tales–, las cantidades que en la fórmula "x mercancía a = y mercancía b" las hacen equivalentes dependen de la cantidad de sustancia común que cada una incorpora. El monto de esa sustancia, trabajo abstracto, se evalúa en términos de tiempo. Así, cuando digo "2 automóviles = una casa", afirmo que en

[21] Carlos Marx, *El capital. Crítica de la economía política*, tomo I, México, Fondo de Cultura Económica, 1978, p. 11.
[22] *Ibid.*, p. 9.

la producción de los vehículos se ha empleado la mitad del tiempo de trabajo abstracto que en la de la habitación.

Pero, subraya Marx, es necesario hacer una acotación a esta medición del valor de las mercancías en términos de tiempo. Pues si sólo nos quedáramos con lo planteado hasta aquí, resultaría que una mercancía tendría más valor cuanto más torpe o lerdo fuese el productor. Si un zapatero inhábil ocupara el triple de tiempo que uno diestro en producir unos zapatos, éstos sin embargo valdrían tres veces más que los del segundo. Por eso, señala Marx, el tiempo de trabajo a considerar para la medición del valor es el *socialmente necesario*, definido como "aquel que se requiere para producir un valor de uso cualquiera, en las condiciones normales de producción y con el grado medio de destreza e intensidad de trabajo imperantes en la sociedad".[23] La acotación "socialmente necesario" hace referencia, pues, al tiempo medio que la sociedad utiliza para producir cada clase de mercancías. Pero hay algo más en esto que una simple operación aritmética para obtener tiempos promedio. Una escucha atenta muestra que, aunque se exprese en las mismas unidades (días, horas) y se utilice el mismo vocablo, el "tiempo" en que efectivamente el productor desarrolla su trabajo concreto es diferente al "tiempo" denominado "socialmente necesario". Esta diferencia puede constatarse por el hecho de que quien produce por debajo de la media social, al darse el intercambio a partir del promedio, gana tiempo; mientras que quien labora con exceso en relación con la media, lo pierde. ¿Qué quiere decir que una parte de las horas gastadas en crear unas botas, digamos dos de ocho, no sean necesarias socialmente? ¿Significa eso que no existieron, que la sociedad no reconoce que el productor vivió 129 minutos? ¿A dónde va ese lapso perdido? ¿Y por qué sólo una parte desaparece, cuando todas las horas, las ocho y no sólo dos en nuestro ejemplo, se han vivido por el productor? Y en el caso contrario, aún más intrigante: ¿Qué significa un tiempo que puede remontarse? ¿Qué quiere decir no sólo que se "gane" un tiempo extra, sino simplemente que no se pierda, cuando para el productor el tiempo fue vivido ya y, por lo tanto, se ha desvanecido por completo, sin ganancia, sin regreso posible?

Si hubiera que responder a la pregunta acerca de cuál es el tema de *El capital*, habría que decir, quizá, que lejos de ser "un libro de economía", la obra de Marx es una reflexión sobre el tiempo, o sobre el problema de cómo –a través de qué dispositivos y con qué conse-

[23] *Ibid.*, p. 7.

cuencias– nuestras sociedades son articulaciones complejas de tiempos diversos. Esta problemática se entrevé ya en el análisis que hemos realizado: el tiempo de la vida es de una cualidad diferente a la temporalidad del capital en cuanto el primero tiene una dirección única hacia la pérdida: no se puede recuperar el pasado, el vivir humano es finito. Sobre ese tiempo "natural" se monta una certificación social –el mercado, la etiqueta socialmente necesaria– que hace las veces de dispositivo de traducción del tiempo propio a la temporalidad mercantil. Pero es el paso de un lenguaje a otro, de un piso de complejidad a otro. Y tal vez no haya tránsito entre ellos. Con frecuencia ocurrirá que una porción –y a veces toda– de la vida de los productores no llegue a formar parte de la sociedad, que no puedan producir en el tiempo promedio, que no sean reconocidos como existentes. De un tiempo al otro, del de la vida a ese que se puede acumular, habrá un salto, un corte o hiato, una exclusión primera.

5

La hipótesis ficcional del trabajo concreto –como en su momento en el iusnaturalismo lo hizo la noción de estado de naturaleza– aporta un timbre y filo especiales a la teoría. La ficción del trabajar original, no desdoblado en la abstracción del tiempo socialmente necesario, viene a decirnos por lo menos dos cosas: que nuestro problema, el conflicto que atraviesa nuestra convivencia en el capitalismo, gira en torno a una construcción extraña, abstracta, inmaterial, incluso absurda, y sin embargo violentamente efectiva; y, segunda, que tal absurdidad, tal insensatez de nuestro mundo y nuestro enfrentamiento, puede constatarse por el hecho de que ahí no está el trabajo, pues ése, el "verdadero", el "natural", el concreto, se ha desvanecido y es irrecuperable.

Marx edifica pacientemente, entonces, a través de, y en contraste con, el valor de uso y el trabajo concreto (con lo "dado", con lo "natural"), las paredes que habrán de sostener la superficie ficticia –el espacio del trabajo abstracto, el tiempo socialmente necesario que no es el de la vida–. Sin embargo, una vez construido el piso superior, cuando ya la placa descansa sobre las columnas, súbitamente los soportes se eliminan, pues desde la sociedad capitalista no tenemos acceso a lo que, quizá, fueron alguna vez el "trabajo" y el tiempo "connaturales" al hombre, porque siempre nos movemos ya en el ámbito de lo "socialmente necesario", sólo interactuamos en el mercado. Las columnas se suben al siguiente nivel,

se hacen reposar sobre el piso que deberían detener y el conjunto flota en el aire, es decir, para quienes ya estamos en el espacio social, lo que resulta una ficción son el tiempo de la vida y el laborar concreto de los productores. El resultado sería como una plancha que, a tres metros de altura, cargara unos soportes.

Para aprehender la originalidad y criticidad de *El capital*, es necesario recuperar el carácter de su argumentación ficcional, su construcción en forma de niveles paredados de complejidad. ¿Cómo si no podríamos evaluar, por ejemplo, las siguientes afirmaciones con que se inicia el apartado dedicado a estudiar las contradicciones de la forma general de circulación capitalista? "La forma de circulación en que el dinero sale de la crisálida convertido en capital contradice a todas las leyes que dejamos expuestas acerca de la naturaleza de la mercancía, del valor, del dinero y de la propia circulación".[24] Marx parece describir para sí mismo su forma de construcción por cortes de complejidad, en los que las premisas ficcionales se desvanecen una vez cumplida su función, a través de la metáfora de la crisálida, del salto y ruptura entre la larva y la mariposa. Así culmina el apartado de su texto que acabamos de citar:

> Como se ve, el capital no puede brotar de la circulación, ni puede brotar tampoco fuera de la circulación. Tiene necesariamente que brotar en ella y fuera de ella. Al mismo tiempo. [...] Nuestro poseedor de dinero que, por el momento, no es más que una larva de capitalista, tiene necesariamente que comprar las mercancías por lo que valen y que venderlas por su valor, y sin embargo, sacar al final de este proceso, más valor del que invirtió. Su metamorfosis en mariposa tiene que operarse en la órbita de la circulación y *fuera de ella* a un tiempo mismo.[25]

Hipótesis ficcionales. Una forma clásica de argumentación filosófica. Tan clásica como el abandono de la larva por la mariposa.

BIBLIOGRAFÍA

Althusser, Louis y Étienne Balibar, *Lire Le Capital*, París, Librairie François Maspero, 1967.

[24] Carlos Marx, *El capital...*, p. 111.
[25] *Ibid.*, p. 120.

Blanchot, Maurice, "Los tres lenguajes de Marx", en *La risa de los dioses*, Madrid, Taurus, 1976, pp. 89-91. Bobbio, Norberto, "El modelo iusnaturalista", en Norberto Bobbio y Michelangelo Bovero, *Origen y fundamentos del poder político*, México, Grijalbo, 1985, pp. 67-93.

Carpentier, Alejo, *La consagración de la primavera*, 9ª ed., México, Siglo XXI Editores, 1979.

De la Fuente Lora, Gerardo, *Amar en el extranjero. Un ensayo sobre la seducción de la economía en las sociedades modernas*, México, Media Comunicación, 1999.

Derrida, Jacques, *Espectros de Marx*, Madrid, Editorial Trotta, 1995.

Echeverría, Bolívar, *Valor de uso y utopía*, México, Siglo XXI Editores, 1998.

________, *Vuelta de siglo*, México, Ediciones Era, 2006.

Hoftsdater, Douglas, *Gödel, Escher, Bach. Una eterna trenza dorada*, México, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, 1982.

________, *Yo soy un extraño bucle*, México,Tusquets Editores, 2009.

Hume David, *Tratado de la Naturaleza Humana*, tomo II, 2ª ed., Madrid, Editora Nacional, 1981.

Kant, Immanuel, "Comienzo presunto de la historia humana", En Immanuel Kant, *Filosofía de la Historia*, 3ª reimpresión, México, Fondo de Cultura Económica, 1981.

Marx, Carlos, *El capital. Crítica de la economía política*, tomo I, 2ª ed., 13ª reimpresión, México, Fondo de Cultura Económica, 1978.

Robinson, Joan, *Introducción a la economía marxista*, México, Siglo XXI Editores, 1968.

Smith, Adam, *Investigación sobre la Naturaleza y causas de la riqueza entre las naciones*, 8ª reimpresión, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-philosophicus*, 8ª reimpresión, México, Alianza, 1987.

4. LA *CRÍTICA ÉTICA* DE *EL CAPITAL* DE MARX: CRÍTICA ÉTICA DE LA EXPLOTACIÓN CAPITALISTA

MARIO ROJAS HERNÁNDEZ*

EL PROBLEMA

En este texto quiero abordar el problema que ha representado y sigue representando el concepto de "explotación" como momento constitutivo de la crítica de la economía política, en concreto, del capital, llevada a cabo por Marx en su libro *El capital.* Quiero precisar este problema mediante las siguientes preguntas: ¿Qué significa "crítica" en la crítica de la economía política de Marx? ¿Qué es lo que propiamente critica Marx en el ámbito o marco de la Economía política: el funcionamiento del sistema económico (sus deficiencias), la explotación del trabajo, la riqueza y su concentración en pocas manos, la teoría económica de los teóricos anteriores a él, las crisis económicas, etc.? y, de modo muy enfático, ¿en qué sentido plantea Marx en su libro la "tasa de plusvalor", es decir, está llevando a cabo con esta categoría y con el desarrollo conceptual elaborado hasta llegar a ella una *crítica* de la misma, y en qué sentido de "crítica", o solamente está *describiendo* el proceso de trabajo y producción por el cual la/el capitalista llega a obtener un "excedente" (un "más", más allá de lo que originariamente invirtió)? Además, ¿en qué sentido es o puede ser la crítica que hace Marx del capital una crítica ética? y ¿qué importancia tiene el que se aclare esto para la teoría de Marx y para cualquier análisis que se pretenda *crítico* del actual sistema económico? Estas preguntas apuntan a plantear el problema de si Marx: 1) se limita a elaborar una teoría del funcionamiento fáctico del sistema económico capitalista, que sólo describe ese funcionamiento, sin plantear una crítica a la extracción de un excedente en el proceso de trabajo y la apropiación de éste por el/la/los capitalista/s; 2) o si efectúa una crítica radical, de carácter moral-normativo, de este proceso de producción capitalista, la obtención de un excedente y la apropiación del mismo por la/el capitalista.

Planteo este tipo de problemas en este momento histórico, en el siglo XXI, porque existe una serie de teorías y teóricos, no marxistas, antimarxistas, y *también marxistas* –lo cual es muy sorprendente–, para quienes la teoría de Marx –cuando llega en su libro a establecer que tiene lugar

* Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

la transformación del dinero en capital, la valorización del valor, y así, la existencia de la "tasa de plusvalor", por ende, de una "tasa de explotación"– no es una *crítica ética* en el sentido más estricto, es decir, que él enjuicia negativamente en sentido moral la existencia de este sistema económico donde tiene lugar la *explotación del trabajo*, que lo enjuicia como moralmente reprobable. Para iniciar con este análisis, es necesario referir los pasajes con base en los cuales diversos teóricos, y principalmente marxistas entre ellos, sostienen que el análisis y la crítica de Marx no son de carácter moral, no tienen que ver con la moral o la ética.

Al final del apartado 1 "El proceso de trabajo", del capítulo V de *El capital*, dice Marx que el proceso de trabajo, como proceso de consumo de la fuerza de trabajo, presenta dos características. Por un lado, el trabajador trabaja bajo el control del capitalista, a quien pertenece el trabajo de aquél. Por otro lado, y esto es lo principal aquí:

> el producto es propiedad del capitalista, no del productor inmediato, es decir, del obrero. El capitalista paga por ejemplo el valor de un día de fuerza de trabajo. El uso de ésta le pertenece por tanto durante un día, así como el de cualquier otra mercancía cualquiera, por ejemplo, de un caballo que haya alquilado durante un día. El uso de la mercancía pertenece a su comprador, y el poseedor de la fuerza de trabajo entrega de hecho a éste sólo el valor de uso que le ha vendido, mientras le da su trabajo. Desde el instante en que pisa el taller del capitalista, pertenece a éste el valor de uso de su fuerza de trabajo, por tanto, su uso, el trabajo. Al comprar la fuerza de trabajo el capitalista ha incorporado el trabajo mismo del obrero, como fermento vivo, a los elementos muertos de creación del producto, que también le pertenecen. [Desde su punto de vista, el proceso de trabajo es sólo el consumo de la mercancía fuerza de trabajo comprada por él], la cual él, sin embargo, sólo puede consumir en cuanto le facilita medios de producción. El proceso de trabajo es un proceso entre cosas compradas por el capitalista, entre objetos pertenecientes a él. El producto de este proceso le pertenece por tanto a él por completo, ni más ni menos que el proceso de fermentación de los vinos de su bodega.[1]

Considero que este párrafo ha sido comprendido erróneamente, en el sentido de que Marx tan sólo está describiendo y, en el peor de los casos,

[1] Karl Marx, *Das Kapital*, tomo 1, en Marx Engels Werke (MEW), tomo 23, Berlín, Dietz Verlag, p. 200; p. 137.

aprobando que el capitalista se apropie de los productos del trabajo o reconociendo que éstos al final del proceso de trabajo sí le pertenecen. He puesto entre corchetes la frase en la que Marx puntualiza que se trata ahí del –o sea, lo que expone, es el– "punto de vista" del capitalista, no el suyo propio. Además, hay que considerar aquí que Marx aún no desarrolla el "proceso de valorización", que viene a continuación, es decir, aún no ha presentado la argumentación para hacer ver cómo, de dónde, sale el excedente, el plusvalor, de modo que entonces se puede sostener que el proceso de trabajo es un proceso de valorización y no un mero "proceso entre cosas compradas por el capitalista".

Ahora bien, en el apartado 2 "El proceso de valorización", del capítulo V, Marx, justo en el momento en que está desarrollando su análisis en torno a cómo surge el plusvalor y cómo se lo apropia el capitalista, sostiene que en este proceso:

> El valor de la fuerza de trabajo y su valorización son por tanto dos magnitudes diferentes... Pero lo decisivo es el valor de uso específico de esta mercancía, el ser fuente de valor, y de más valor del que tiene ella misma. [Éste es el servicio específico que el capitalista espera de ella. Y en ello procede conforme a las leyes eternas del intercambio de mercancías...]. El valor de uso de la fuerza de trabajo, el trabajo mismo, no le pertenece a su vendedor, así como tampoco pertenece el valor de uso del aceite al vendedor de aceite. El poseedor de dinero paga el valor de un día de fuerza de trabajo; a él pertenece por tanto su uso durante el día, el trabajo de una jornada. [La circunstancia de que el mantenimiento diario de la fuerza de trabajo sólo cueste medio día de trabajo a pesar de que ella puede funcionar, trabajar, durante un día completo, de que por tanto el valor que su uso crea durante un día sea el doble de su propio valor diario, es una suerte muy peculiar para el comprador, pero para nada una injusticia contra el vendedor].[2]

Éste es el párrafo que ha sido interpretado como mera constatación del funcionamiento del sistema, pero no sólo eso, sino también, en el peor de los casos, como aprobación y aceptación del mismo por Marx, en el sentido de que así funciona el sistema y no hay problema con ello. Sostengo, con otros autores, que ésa no es la idea fundamental de Marx. Lo que hace es simplemente ponerse irónico, burlón, al exponer este estado de cosas. Y su ironía es desaprobatoria. Primero puntualiza la idea

[2] *Ibid.*, p. 208; pp. 144-145.

común, capitalista, de que este proceso funciona según "las leyes eternas del intercambio de mercancías", para después remarcar irónicamente que, si nos guiamos sólo por las leyes *de este modo de producción*, pues para el capitalista es una suerte que al final del proceso obtenga *un más*. Pero no es que Marx esté simplemente describiendo neutralmente, y menos aprobando, este funcionamiento.

Lo que se puede criticar aquí a Marx es que, en lugar de aportar la argumentación más dura y precisa que pudiera, ironizó. Y como no ha aclarado ni precisado antes, hasta este momento del desarrollo del libro, en estricto sentido argumentativo, cuál es su crítica a las "eternas leyes del mercado" y a la propiedad privada, pues es fácil que dé pie a que la comprensión vaya en otro sentido. No obstante, si se toma en cuenta su análisis del "fetichismo de la mercancía" y la crítica que sí se puede percibir hasta aquí a los diversos elementos del sistema económico, o sea, *de este modo de producción*, no veo por qué la comprensión de su obra es dirigida en el sentido de que su crítica "no tiene que ver con la moral o la ética".

Ahora bien, inmediatamente después del párrafo citado, viene el párrafo donde Marx presenta el mecanismo exacto por el que surge un excedente más allá de lo que el/la capitalista puso al inicio del proceso de trabajo, o sea, el plusvalor, que inclusive exclama: "Por fin, la jugada maestra ha resultado. El dinero se ha transformado en capital". Sin embargo, en el párrafo inmediato siguiente, vuelve Marx con ciertas consideraciones que también han dado lugar a malentendidos. Dice ahí, en referencia al proceso de valorización que acaba de desvelar, "[Todas las condiciones del problema se han resuelto y las leyes del intercambio de mercancías de ninguna manera han sido violadas. Fue intercambiado equivalente por equivalente.] El capitalista, como comprador, paga las mercancías por su valor, el algodón, la masa de husos, la fuerza de trabajo. Él hizo lo que cualquier otro comprador de mercancías hace: consume su valor de uso".[3] Aquí explica Marx de nuevo lo que se obtiene en el proceso de trabajo, la venta del producto, y lo que saca de la circulación el capitalista: más que lo que invirtió al inicio. Y continúa: "Y todo este proceso, la transformación de su dinero en capital, ocurre en la esfera de la circulación y no ocurre en ella... Y así 'todo marcha del mejor modo en el mejor de los mundos posibles'"[4] (la última frase la pone Marx en francés).

A lo dicho en este párrafo de las "leyes del intercambio de mercancías", se aplica lo mismo que ya dije arriba. Y la frase final, en francés, no pue-

[3] *Ibid.*, p. 209; pp. 145-146.
[4] *Idem.*

de ser entendida, por su parte, como que Marx esté afirmando que es verdad que éste es el mejor de los mundos posibles; otra vez, simplemente ironiza. Veamos ahora, de modo muy resumido por cuestiones de espacio, lo que reflexionan y sostienen acerca de lo antes expuesto, diversos y reconocidos autores.

ALGUNAS REFLEXIONES Y TESIS COMUNES SOBRE EL ANÁLISIS CRÍTICO DE MARX

Michael Heinrich, autor marxista, afirma que con la "crítica" de Marx no se trata de una crítica *moral*:

> Marx no le recrimina al capitalismo (ni tampoco al capitalista individual) que infrinja ciertas normas de justicia eternas. Más bien quiere partir de la *constatación de un estado de cosas*: al capitalismo le es *inmanente* un enorme *potencial destructivo* que se activa de manera constante. A causa de su funcionamiento, siempre va a lesionar los más elementales intereses de los trabajadores y trabajadoras.[5]

Afirma también que, frente a las exigencias desmesuradas,

> Marx no trae a colación un "derecho" moral a una vida íntegra o algo parecido. En lugar de eso, tiene la esperanza de que con la comprensión de la naturaleza destructiva del sistema capitalista (*que se puede constatar sin invocar ninguna moral*), la clase trabajadora emprenda la lucha contra este sistema, no a causa de consideraciones *morales*, sino de su propio *interés*; pero no de un interés que busca una posición mejor dentro del capitalismo, sino del interés en una vida buena y segura, que sólo se puede realizar más allá del capitalismo.[6]

En el capítulo IV de su libro, Heinrich expone la teoría de Marx sobre el plusvalor y la explotación, llega a que Marx llama "trabajo no pagado" al tiempo de plustrabajo cuyo producto es el plusvalor que el capitalista recibe (se apropia), y sostiene que "explotación" es de acuerdo con Marx el hecho de que el trabajador individual reciba del capitalista menos valor por su fuerza de trabajo que el que ha producido en la jornada

[5] Michael Heinrich, *Crítica de la economía política*, Madrid, Escolar y Mayo Editores, p. 52.
[6] *Ibid.*, pp. 52-53.

laboral. Justo enseguida, afirma que el concepto de "explotación" es equívoco en diversos sentidos:[7] sostiene que este concepto "tampoco se emplea... como una categoría *moral.* No se trata de que a los trabajadores se les quite algo que 'realmente' les pertenece, de modo que esta usurpación sería algo moralmente censurable". Sostiene que las expresiones "trabajo pagado" y "trabajo no pagado" tampoco se refieren a que "en realidad 'todo' el trabajo debería pagarse", para lo cual se apoya en que Marx mismo –según él– insiste en que "al vendedor de la fuerza de trabajo se le paga exactamente el valor de su mercancía", de acuerdo con la ley del intercambio mercantil. Y concluye con esto: "Si lo que se quiere es abolir la explotación, entonces no puede hacerse por medio de una reforma de las relaciones de cambio dentro del capitalismo, sino solamente a través de la abolición del capitalismo".[8] Y, al final del capítulo V de su libro, sostiene de nuevo que Marx no hace

> ningún reproche moral a los capitalistas individuales a partir de este resultado de su análisis, sino que saca la conclusión elemental de que si se está efectivamente interesado en cambiar estas condiciones de vida miserables, no queda otra opción que la *abolición del capitalismo.* La *crítica* de Marx no consiste en una recriminación moral, sino en la demostración de cómo funciona de hecho el capitalismo.[9]

Por su parte, Paul Mason, también autodeclarado marxista, en su muy interesante e importante libro, sostiene que en

> la teoría del valor-trabajo, la ganancia no es un robo, no es un provecho estafado a la persona que pone la mano de obra. De media, el salario mensual de un trabajador reflejará la cantidad de trabajo de otros necesaria para producir el consumo de comida, energía, ropa, etcétera, que realiza ese trabajador. Ahora bien, su empleador obtiene algo más. Mi jefe puede pagarme el valor verdadero de las ocho horas de trabajo que acabo de realizar, pero ese valor verdadero bien podría ser en realidad de sólo cuatro horas [...]. Esa disparidad entre

[7] *Ibid.*, p. 106.

[8] De las últimas tres citas: *Ibid.*, p. 107.

[9] De las citas de este párrafo: *Ibid.*, p. 138. Por cuestiones de espacio, no entro a la crítica de la posición de Heinrich ni de los demás autores cuyas tesis expongo muy brevemente. Esta crítica la elaboro en otro trabajo más extenso. Me interesa aquí sólo documentar las tesis comunes.

> los insumos y los productos del trabajo humano es el meollo de la teoría.[10]

Esto lo sostiene después de haber expuesto brevemente la teoría del valor-trabajo y de haber planteado en concreto la pregunta "¿Y de dónde viene la ganancia?". Pero hay más. Un poco más abajo en su texto, sostiene que "de una transacción totalmente equitativa resulta una situación que no lo es. Eso es lo que Marx llamó 'plusvalía'".[11] La transacción "equitativa" a la que se refiere aquí es la compra-venta de la fuerza de trabajo del trabajador.

Enseguida, Mason plantea "¿por qué, si el valor real de mi trabajo es de treinta horas de trabajo de otras personas, voy yo a trabajar sesenta horas? La respuesta es que el mercado laboral nunca es libre. Fue creado a partir de la coacción y es recreado a diario por medio de leyes, regulaciones, prohibiciones, multas y el miedo al desempleo".[12] A lo cual agrega solamente, en la página siguiente, que aceptamos trabajar por un salario "porque, como bien aprendieron nuestros antepasados por las malas, si no obedecemos, no comemos".[13] Y así se puede seguir refiriendo a autores (marxistas), como Salama y Valier, quienes sostienen que "En el proceso de extracción de plusvalía por el capitalista industrial, *no hay robo: la fuerza de trabajo es pagada a su valor*".[14] Sartelli afirma que

> el capitalista no roba al obrero, puesto que le paga el valor de su fuerza de trabajo, que el obrero vendió voluntariamente [...] para la justicia burguesa, el obrero ha vendido algo, y se le pagó a su valor [...] lo que no quiere ver, es la explotación, la extorsión, con la que los capitalistas obligan al obrero a trabajar más allá de lo necesario. Esto nos permite remarcar que la explotación no es una categoría moral, sino técnico-económica: designa la realidad del mundo de la economía con una precisión que se les escapa a todos los economistas burgueses.[15]

Para Krämer, la "apropiación de plusvalor la llama Marx explotación. Ésta no es una categoría moral, sino que designa la base diaria de la

[10] Paul Mason, *Postcapitalismo*, Barcelona, Paidós, 2015, p. 208.
[11] *Ibid.*, p. 209.
[12] *Idem.*
[13] *Ibid.*, p. 210.
[14] Pierre Salama y Jacques Valier, *Una introducción a la economía política*, México, Ediciones Era, 1991, p. 67.
[15] Eduardo Sartelli, *La cajita feliz*, Madrid, Akal, 2014, pp. 164-165.

economía capitalista".[16] De manera que, si con la teoría de Marx se trata sólo de una mera descripción (valorativa y moralmente neutral) del funcionamiento del capitalismo, si con los conceptos de "tasa de plusvalor" y "explotación" no se trata de categorías morales, y si la "crítica" de Marx no tiene nada que ver con la moral o con un enjuiciamiento crítico en sentido moral/ético del sistema del capital: ¿cuál es entonces el *problema* con la "explotación" y las desigualdades económicas?, ¿por qué tanto escándalo y rabia, y tanta indignación contra ellas, y así, con el sistema económico capitalista?, ¿por qué tanta oposición al capital y tanto interés e impulso en abolir este sistema? Y, ¿en verdad no hay en este proceso y la explotación consiguiente algo moralmente reprobable?, ¿qué es entonces lo que *se puede y debe* criticar de esto? En lo que sigue, trataré de reconstruir elementos fundamentales de la teorización de Marx para hacer notar que él sí lleva a cabo una crítica normativamente relevante y de estricto carácter moral.

MARX CONTRA LA APROPIACIÓN CAPITALISTA DEL PLUSVALOR

Estoy en contra de las tesis que sostienen que Marx se limita sólo a esclarecer y exponer *cómo funciona* este modo de producción capitalista, en el sentido de que se trata de una mera constatación o descripción que involucra ningún tipo de enjuiciamiento moral, valorativo ni crítico en sentido ético. Marx puso de manifiesto el modo y forma fundamentales de funcionamiento de este modo de producción (capitalista). Sin embargo, con esto no se trata de una mera descripción descomprometida, de una mera constatación positivista de un hecho (empírico, objetivo) dado ahí, independiente de los sujetos. Si fuera esto último, no tendría sentido lo expuesto y argumentado hasta ahora ni nada de lo que viene enseguida; por eso, documento múltiples tesis, críticas, quejas, exigencias y planteamientos normativos que hace Marx en el tomo I de *El capital.*

Marx habla siempre *críticamente* de que, con la apropiación del plusvalor, se trata de apropiación de trabajo no pagado, y trata de esclarecer qué significa esto. En el capítulo VIII de *El capital* ("La jornada de trabajo"), al ilustrar el "hambre de plusvalor" que impera en las fábricas inglesas, muestra un ejemplo del proceso de trabajo, del que resulta que el trabajador suministra al capitalista 36 horas de "trabajo sobrante", es

[16] Ralf Krämer, *Kapitalismus verstehen,* Hamburgo, VSA, 2015, p. 37.

decir, como si trabajara tres días de la semana para él mismo y tres días *gratis* para el capitalista, y sostiene, entonces: "Sólo que esto no se ve. El trabajo excedente y el trabajo necesario se confunden uno con el otro", y continúa después: "tres días de plustrabajo a la semana siguen siendo tres días de trabajo que, para el trabajador, *no representan equivalente alguno*, se llame esto prestación de vasallaje o trabajo asalariado".[17] En unas páginas muy importantes, ya en el capítulo XXII, "Conversión del plusvalor en capital", Marx sostiene primero, al afirmar que un capital adicional es "plusvalor capitalizado", que este capital:

> Desde su origen no contiene ni un solo átomo de valor que no provenga de trabajo ajeno no retribuido. Los medios de producción a los que se incorpora la fuerza de trabajo adicional, así como los alimentos con que ésta se mantiene, no son más que partes integrantes del producto excedente, del tributo arrancado anualmente a la clase obrera por la clase capitalista. Cuando ésta, con una parte del tributo compra de aquélla, fuerza de trabajo adicional, aun cuando se la pague a su precio completo, de manera que se intercambie equivalente por equivalente, éste es siempre el viejo procedimiento del conquistador que compra mercancías al vencido con su propio dinero, con el dinero que le ha robado.[18]

Como se aprecia, Marx critica que los medios de producción producidos y acumulados a lo largo de estos siglos de capitalismo tienen el mismo origen: apropiación de trabajo ajeno no pagado. Sostiene también, explícitamente, que hay acto de robo, y poco después continúa con esto, que es de suma importancia:

> en cuanto cada transacción individual corresponde constantemente a la ley del intercambio de mercancías, el capitalista compra continuamente la fuerza de trabajo, el trabajador la vende, y queremos asumir asimismo que a su valor real [manifiestamente la ley de apropiación o ley de la propiedad privada], basada en producción y circulación de mercancías [se invierte en su contrario directo por su propia, interna e inexorable dialéctica]. [El intercambio de equivalentes] que apareció como la operación originaria [se ha invertido de tal manera que sólo en apariencia se intercambia, en cuanto que, en primer lugar, la parte misma del capital que se cambia por fuerza de trabajo es sólo

[17] Karl Marx, *El capital...*, p. 251; p. 182 (cursivas mías).
[18] *Ibid.*, p. 608; pp. 490-491.

> una parte del producto del trabajo ajeno apropiado sin equivalente, y en segundo lugar, su productor, el trabajador, no sólo la tiene que (*muss*) reponer, sino que la tiene que reponer con un nuevo excedente. La relación de intercambio entre capitalista y obrero deviene así una apariencia, una mera forma, perteneciente al proceso de circulación, que es extraña al contenido mismo y solamente lo mistifica.] La constante compra-venta de fuerza de trabajo es la forma. El contenido es que [el capitalista cambia una parte del trabajo ajeno ya objetivado, que él se apropia incesantemente sin equivalente, siempre de nuevo por una cantidad mayor de trabajo ajeno vivo]. Originalmente el derecho de propiedad se nos apareció fundado en el trabajo propio. Por lo menos esta asunción tenía que ser válida, puesto que se enfrentaban sólo poseedores de mercancías con iguales derechos, y el medio de apropiarse de mercancía ajena era sólo la enajenación de la propia y esta última sólo el trabajo la podía producir. [Ahora la propiedad aparece del lado del capitalista como el derecho de apropiarse de trabajo ajeno no pagado o de su producto], y del lado obrero como la imposibilidad de apropiarse su propio producto. [La escisión entre propiedad y trabajo se vuelve consecuencia necesaria de una ley que aparentemente partió de su identidad.][19]

Lénase bien las frases que he puesto entre corchetes, ya que son lo principal y decisivo a entender aquí. Ahí se enfatiza que se trata de apariencia de intercambio entre equivalentes, de trabajo ajeno apropiado sin equivalente, sin pago (y Marx lo acentúa), que el pago de la fuerza de trabajo se lleva a cabo con lo que primeramente se apropió sin equivalente el capitalista, que la propiedad resulta de un –"supuesto" que debió precisar Marx– derecho de apropiarse sin pago el producto ajeno. Sostengo por todo ello, que estos textos de Marx muestran que se trata propiamente del *robo del plusvalor* por parte del/los/as capitalista/s, del/los/as dueños/as de los medios de producción. Marx critica la apropiación del trabajo ajeno o su producto sin equivalente, por parte del capitalista, esto es, que el intercambio entre equivalentes no es tal, sino mera apariencia. Si bien siempre habla de "trabajo no pagado", esto sólo se puede entender en el sentido de que es trabajo de más (plustrabajo) y su producto (plusvalor) que no se retribuye a las/los trabajadoras/es. A fin de cuentas, critica que se trata –aunque desgraciadamente Marx no lo formula así– de *apropiación ilegítima* por parte del capitalista, del plus-

[19] *Ibid.*, p. 609; pp. 491-492.

valor generado por las/los trabajadoras/es –y así debió haberlo formulado y defendido, sobre la cual sí se le puede criticar–. Ha sido un tremendo error de análisis, y lógico conceptual, i) referir la posibilidad del robo, extorsión o estafa sólo al acto de compra-venta de fuerza de trabajo, o de enmarcarlo sólo en esta relación de intercambio, o ii) afirmar que no hay tal robo. *El robo, la apropiación ilegítima, es del plusvalor.* Lo decisivo, la clave del asunto, es que el robo no es en el intercambio, o sea, en la compra-venta, de la fuerza de trabajo, y esto sólo a su vez si se mantiene la suposición de que en verdad se la paga por su valor, o sea que se intercambien equivalentes –asunción que también se puede rebatir–. El *robo*, la *apropiación ilegítima*, es propiamente del plusvalor, es decir, del producto del trabajo ajeno de más que no se paga, *justo porque no se lo paga*, y porque se supone que se parte de que se trata de un intercambio libre y equitativo entre iguales. La pregunta que siempre debió estar en la mira es la siguiente: ¿es *legítima* esta apropiación privada (por el/la capitalista) del plusvalor?

Marx sostiene también que, en este modo de producción, la "forma del salario borra por tanto toda huella de la división de la jornada de trabajo en trabajo necesario y plustrabajo, en trabajo pagado y trabajo no retribuido. Todo el trabajo aparece como si fuera trabajo pagado".[20] En otras partes, explica y argumenta que

> Al interior de la producción capitalista, el desarrollo de la fuerza productiva del trabajo tiene como fin acortar la parte de la jornada laboral durante la que el trabajador tiene que trabajar para sí mismo, para alargar de este modo la otra parte de la jornada, en la que puede trabajar gratis para el capitalista.[21]

> El capital no es sólo un puesto de mando sobre el trabajo, como dice A. Smith. Es esencialmente un puesto de mando sobre trabajo no retribuido. Todo plusvalor, sea cual sea la forma específica en que cristalice posteriormente, como ganancia, interés, renta, etc., es, sustancialmente, objetivación de tiempo de trabajo no pagado. El misterio de la autovalorización del capital se resuelve en su poder de disposición sobre una determinada cantidad de trabajo ajeno no pagado.[22]

[20] *Ibid.*, p. 562; p. 452
[21] *Ibid.*, p. 340; p. 258
[22] *Ibid.*, p. 556; p. 447

Es poder de mando y disposición sobre lo apropiado, y así, de dominación.

En un sentido aún más esclarecedor y duro, Marx aduce lo siguiente en un breve texto, donde se refiere a su obra fundamental:

> Ahora bien, en mi exposición la ganancia del capital no es de hecho "sólo una *sustracción*" o "robo" hecho al trabajador. Por el contrario, presento al capitalista como necesario funcionario de la producción capitalista y [muestro muy ampliamente que él no sólo "sustrae" o "*roba*", sino que fuerza a que *se produzca plusvalor*, por tanto, ayuda primero a crear lo que se va a sustraer]; además demuestro extensamente que, aun cuando en el intercambio de mercancías se intercambiaran *sólo equivalentes*, el capitalista –tan pronto paga al obrero el verdadero valor de su fuerza de trabajo– [ganaría la *plusvalía* con pleno derecho, es decir, con el derecho correspondiente a este modo de producción]. Pero todo esto no hace de la "ganancia del capital" *elemento "constitutivo"* del valor, sino demuestra sólo que en el valor no "*constituido*" por el trabajo del capitalista hay [una porción que él se puede apropiar "legalmente", es decir, sin lesionar el derecho que corresponde al intercambio de mercancías].[23]

En la primera frase, puesta por mí entre corchetes, Marx precisa que el capitalista "no sólo 'sustrae' o 'roba'" sino que "ayuda a crear lo que va a sustraer", y esto es lo fundamental para entender el concepto de "explotación". Además, cuando habla Marx aquí de "derecho" (la segunda y tercera frases que puse entre corchetes), queda claro que se refiere al sistema legal *correspondiente a este* modo mercantil de producción, de acuerdo con el cual no hay algo objetable en esa apropiación. Sin embargo, esto no significa que Marx esté aprobando esto o que sólo lo describa de modo neutral, pues ya afirmó que el capitalista también sustrae o roba.

Por lo mismo, sobre la extracción y apropiación del excedente, dice Marx: "Sólo la forma en que este plustrabajo le es arrancado al productor inmediato, al obrero, distingue unas de otras las formaciones sociales económicas, p.e. la sociedad de la esclavitud de la del trabajo asalariado".[24] Así, se puede sostener que la base de esto es que "el motivo impulsor y el fin determinante del proceso de producción capitalista [es] la autovalorización más grande posible del capital, es decir, la producción más

[23] Karl Marx, "Randglossen zu Adolph Wagners 'Lehrbuch der politischen ökonomie'", en MEW, tomo 19, p. 359. Estas "Notas marginales..." fueron redactadas entre 1879 y 1880.

[24] Karl Marx, *Das Kapital...*, p. 231; p. 164.

grande posible de plusvalor, por tanto, la explotación más grande posible de la fuerza de trabajo por los capitalistas".[25] O, como lo plantea Marx en otra parte más adelante en su obra, la finalidad del acto de la compra de la fuerza de trabajo por parte del capitalista es

> [explotar su capital, producir mercancías que contengan más trabajo del que él paga, que por tanto contienen una parte de valor que a él no le cuesta nada] y que, sin embargo, se realiza mediante la venta de las mercancías. La producción de plusvalor o la obtención de lucro, es la ley absoluta de este modo de producción. [La fuerza de trabajo] sólo es vendible en cuanto mantiene los medios de producción como capital, en cuanto reproduce su propio valor como capital y [suministra, con el trabajo no retribuido, una fuente de capital adicional... el salario, como se ha visto, supone de continuo según su naturaleza el suministro por el obrero de una determinada cantidad de trabajo no pagado]... el aumento del salario sólo quiere decir, en el mejor de los casos, la reducción cuantitativa del trabajo no retribuido que el trabajador tiene que realizar. Esta reducción no puede jamás avanzar hasta el punto en el que amenazaría el sistema.[26]

Llamo la atención de nuevo sobre las frases que puse en corchetes. Es claro aquí que con el sistema de leyes del intercambio de mercancías y de la propiedad privada *de este modo de producción* –como siempre acentúa Marx– se persigue (pretende) validar, *legitimar*, ese intercambio (compraventa de la fuerza de trabajo) y lo que resulte de él (plusvalor), y que el capitalista por tanto *tiene en verdad el derecho* de apropiarse el excedente producido por los trabajadores. Pero esto es justo lo que Marx pone en cuestión –y lo que está y tiene que estar en cuestión, es decir, sostengo que no es legítima tal apropiación–. ¿Por qué tiene, o tendría, derecho el capitalista a tal apropiación?, "¿por qué el capitalista se debe apropiar de los resultados del incremento de la productividad del trabajo?";[27] además, ¿son en verdad a su vez legítimas las leyes del intercambio mercantil capitalista como tales?

Por su parte, Engels critica muy bien: "El obrero da tanto y el capitalista tan poco, como la naturaleza del acuerdo permita. Es una clase muy

[25] *Ibid.*, p. 350; p. 267.

[26] *Ibid.*, p. 647; p. 522.

[27] Ernest Mandel, *El capital. Cien años de controversias en torno a la obra de Karl Marx*, México, Siglo XXI Editores, 1985, p. 51.

extraña de justicia".[28] O sea, ahí no hay justicia como tal. Como bien argumenta Miranda, en relación con todo lo anterior, y defiende que esto es justo lo que hizo Marx:

> Lo que se necesita es estudiar las leyes reales de producción y resolver el problema basándose en este estudio; ahora bien, las leyes reales dicen que mientras subsista el modo capitalista de producción, es imposible que los empresarios dejen de apoderarse de la plusvalía y de compartirla con sus prestamistas los usureros. El despojo es sistemático, estructural, no personal, ¿cómo dicen que les cometo una injusticia a los capitalistas?[29]

Con base en una lectura cuidadosa del libro de su amigo, Engels expone muy bien el sentido de la obra cuando sostiene, en una recensión de *El capital* del 2 de noviembre de 1867: "¡Ciento cincuenta pliegos de docto tratado para demostrarnos que todo el capital de nuestros banqueros, comerciantes, fabricantes y grandes terratenientes no es otra cosa que trabajo de la clase obrera acumulado y no pagado!". Y continúa: "Si todo el capital acumulado de las clases poseedoras no es otra cosa que 'trabajo no pagado', parece que se sigue directamente de ahí que ese trabajo se pague con posterioridad, es decir, que todo el capital en cuestión se le transfiera al trabajo"; para concluir con esto (en otra reseña, en otro periódico, del 2 de noviembre de 1867): "Y quien tenga ojos para ver, ve aquí bastante claramente planteada la exigencia de una revolución social... aquí se trata de plano de la *supresión del capital*", y lo mismo ya había dicho en una recensión del 12 de octubre para el *Rheinische Zeitung*: "Después de investigaciones evidentemente sinceras y llevadas a cabo con inconfundible preparación especializada, llega al resultado de que todo el 'modo de producción' capitalista debe suprimirse".[30] Subrayo que se trata para Engels, con Marx, del *deber moral de suprimir* este modo de producción. Sostengo que todo esto se sigue lógica y éticamente del análisis crítico de Marx en *El capital*, lo que quiere decir que esto no es un mero deseo o preferencia subjetivos ni un mero agregado externo, subjetivo, arbitrario, ni mucho menos, como quieren hacer creer los ideólogos de derecha, los acólitos del capital, de una mera expresión

[28] Citado en Porfirio Miranda, *El cristianismo de Marx*, México, edición del autor, 1978, p. 149.

[29] Porfirio Miranda, *op. cit.*, p. 147.

[30] Todas estas referencias de Engels están citadas en Porfirio Miranda, *op. cit.*, p. 155.

subjetiva de rencor, odio, resentimiento, hacia los capitalistas y los ricos, de Marx y Engels. Más bien es como lo plantea Miranda:

> No sólo es moral el juicio y afirmación de que hay despojo y de que el capitalismo consiste en explotación. Además, surge de ahí en la obra de Marx, como bien sintetiza Engels, el imperativo categórico inconfundiblemente moral de que *debe* suprimirse el modo capitalista de producción. Todo el análisis económico es para fundamentar ese deber y obligación.[31]

Se sigue de ahí que "si se quiere suprimir las injusticias sociales, hay que suprimir la producción de mercancías en cuanto tales; mientras subsista el modo mercantil de producción, el despojo incesante de plusvalía que cometen los empresarios no sólo es legal sino absolutamente inevitable".[32] Como se puede apreciar, son estrictas valoraciones, críticas, juicios y exigencias morales y, a fin de cuentas, es *la exigencia ética de suprimir* un sistema económico explotador, *de abolirlo justo porque es explotador.* Actitud, creencias, juicios y teorización críticas y éticas de lo más radicales y racionales no las había habido así. Ya en este sentido, Marx sostuvo desde su época de joven lo siguiente, que puede ser correctamente interpretado como el criterio ético fundamental de su trayectoria teórica y crítica posterior, y así, de toda crítica socioeconómica y política que entable pretensión racional de validez objetiva: se trata del "*imperativo categórico* de *acabar con todas las relaciones* en las que el ser humano es un ser degradado, esclavizado, abandonado y despreciable".[33] El resultado de este proceso de producción y valorización del valor es, por tanto, el *despojo sistemático, estructural,* llevado a cabo contra las/os trabajadoras/es del plusvalor generado por ellos, resultado del trabajo efectuado más allá del que ponen para generar el valor de su fuerza de trabajo. En este contexto, es por completo cierto que Marx no critica la moral particular ni actitudes y acciones particulares de algún o algunos capitalistas, no les reprocha "portarse mal" desde *el punto de vista moral muy particular* de Marx. Claro que a eso no apunta su análisis ni su crítica ni a eso se reduce. Marx critica la estructura sistemática de despojo, de robo, del plusvalor, la cual existe, independientemente de si los capitalistas lo saben o lo quieren saber, de si lo reconocen o lo quieren reconocer, y que se

[31] Porfirio Miranda, *op. cit.*, 156.

[32] *Ibid.*, p. 144.

[33] Karl Marx, "Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung", en MEW 1, p. 385.

sigue reproduciendo independientemente de si algunos capitalistas tienen buenos sentimientos, se ven a sí mismos y son vistos como buenos padres de familia, van a la iglesia y se dan "golpes de pechito", dan dinero a asociaciones caritativas, fundan instituciones altruistas y creen tener su conciencia limpia porque –supuestamente– "no le hacen daño a nadie". El asunto es que "la injusticia del capitalismo no depende de dolos o estafas explicables por la perversidad moral de las personas, el sistema mismo consiste en despojo incesante de la plusvalía".[34] Ahora bien, la ignorancia de los/las capitalistas en torno a todo lo anterior no los libera de su culpabilidad y responsabilidad por el sostenimiento, imposición y defensa del sistema económico sino que, más bien, justo por eso son enjuiciables éticamente, independientemente de que algún capitalista particular sea buen padre de familia, amoroso y filántropo, y también son criticables moralmente por no intentar siquiera comprender cómo funciona en verdad el sistema que ellos producen y reproducen e imponen ni cuáles son sus consecuencias y, por ende, por no hacerse cargo de esto, que es algo de lo que ellos, en tanto humanos en comunidad política, deben responder moralmente.

Con base en la reconstrucción de la argumentación de Marx y en los planteamientos que he hecho hasta aquí, quiero defender que la "explotación" capitalista del trabajo significa entonces que se compra fuerza de trabajo para ponerla a trabajar con el fin de obtener un excedente, que no es mero excedente, sino "plusvalor", que se *apropia de manera ilegítima de forma privada* la/el/los capitalista/s. Al contenido de la "explotación" pertenece, por ende, no sólo el que las trabajadoras produzcan *un más* (allá del valor de su fuerza de trabajo), sino el acto de *apropiación privada* del mismo por las/los capitalistas. Es sobre esta apropiación privada sobre la que se plantea la pregunta en torno a su legitimidad, a si hay en verdad derecho –racional, no meramente legal (con base en positivismo jurídico)– que la justifique. De manera que se puede plantear que la crítica de Marx a esta estructura sistemática de *robo* de plusvalor es una *crítica ética*, en el sentido de que la está *juzgando* como algo moralmente incorrecto, ilegítimo, perverso, irracional, injusto, y que precisamente por eso *es éticamente necesario* transformarla y establecer otro modo de producción que no conlleve y no consista en esta explotación. Esta tesis sobre la explotación, en el sentido de que es *apropiación privada ilegítima del plusvalor*, requiere aún de apuntalamiento argumentativo más allá de la argumentación que Marx aporta, pues creo que la suya no es suficiente, si

[34] Porfirio Miranda, *op. cit.*, p. 152.

bien encierra los elementos de contenido irrenunciables *y válidos* ya reconstruidos. Para entender lo mejor posible a dónde apunta Marx, es por completo necesario, por un lado, tomar en cuenta los demás elementos de todo punto importantes de su análisis crítico aquí mismo, en *El capital* y en otros trabajos breves de su época madura, pues con lo hasta aquí reconstruido no termina todo: su crítica al trabajo coaccionado, al contrato laboral, al sistema salarial, a la propiedad privada de los medios de producción, a la mera instrumentalización, dominación y degradación de los humanos en este modo de producción, etc. Sostengo que esto permitirá entender y concretar aún más el carácter moral de la crítica de Marx. No obstante, exige a la vez un detallado análisis de la "moral" o la "ética" implicada e implícita, y también explícita, en la teorización y análisis crítico de Marx en su principal obra. Por otro lado, creo que estas críticas de Marx también pueden y deben ser desarrolladas, profundizadas, considerando la situación actual y las defensas teóricas actuales del sistema.

BIBLIOGRAFÍA

Nota: En relación con *El capital* de Marx, en las notas a pie de página lo cito primero de la edición en alemán; la traducción es mía. La referencia de página después del punto y coma es de la edición en español, que hago sólo para que se cuente con su referencia.

Albarracín, Joaquín, *La economía de mercado*, Madrid, Trotta, 1994.

Apel, Karl-Otto, "Necesidad, dificultad y posibilidad de una fundamentación filosófica de la ética", en Karl-Otto Apel, *Estudios éticos*, México, Fontamara, 1999.

Birnbacher, Dieter, *Analytische Einführung in die Ethik*, Berlín, Walter de Gruyter, 2007.

Dussel, Enrique, *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, México, Siglo XXI Editores, 1990.

Harvey, David, *Guía de El capital de Marx*, Madrid, Akal, 2014.

________, *Diecisiete contradicciones y el fin del capitalismo*, Quito, Instituto de Altos Estudios Nacionales de Ecuador/Traficantes de Sueños, 2014.

Heinrich, Michael, *Crítica de la economía política. Una introducción a* El capital *de Marx*, Madrid, Escolar y Mayo Editores, 2008.

Jaeggi, Rahel y Daniel Loick (eds.), *Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis*, Fráncfort, Suhrkamp, 2013.

Krämer, Ralf, *Kapitalismus verstehen*, Hamburgo, VSA, 2015.

Kutschera, Franz von, *Grundlagen der Ethik*, Berlín/Nueva York, Walter de Gruyter, 1999.

Leopold, David, *El joven Karl Marx*, Madrid, Akal, 2012.

Mandel, Ernest, *El capital. Cien años de controversias en torno a la obra de Karl Marx*, México, Siglo XXI Editores, 1985.

Marx, Karl, "Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung", en Marx/Engels Werke (MEW), T. 1, Berlín, Dietz Verlag, 1974.

________, *Das Kapital*, T. 1, en Marx Engels Werke (MEW), T. 23, Berlín, Dietz Verlag, 1972.

________, "Lohn, Preis und Profit", en MEW, T. 16, Berlín, Dietz Verlag, 1971.

________, "Kritik des Gothaer Programms", en MEW, T. 19, Berlín, Dietz Verlag, 1973.

________, "Randglossen zu Adolph Wagners 'Lehrbuch der politischen ökonomie'", en MEW, T. 19, Berlín, Dietz Verlag, 1973.

________, *El capital*, T. I, México, Fondo de Cultura Económica, 1984.

Mason, Paul, *Postcapitalismo. Hacia un nuevo futuro*, Barcelona, Paidós, 2016.

Miranda, José Porfirio, *El cristianismo de Marx*, México, edición del autor, 1978.

Quante, Michael, *Einführung in die allgemeine Ethik*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2008.

Rojas, Mario, *Globalización financiera, despojo y radicalización de la dominación capitalista*, México, Dríada, 2008.

________, *La razón ético-objetiva y los problemas morales del presente*, México, Itaca, 2011.

Salama, Pierre y Jacques Valier, *Una introducción a la economía política*, México, Ediciones Era, 1991.

Sartelli, Eduardo, *La cajita feliz*, Madrid, Akal, 2014.

Sperber, Jonathan, *Karl Marx. Una vida decimonónica*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2013.

5. *EL CAPITAL.* UNA DESMITIFICACIÓN CRÍTICA
DOBLE CARÁCTER, FETICHISMO Y OTROS SECRETOS DE LA MERCANCÍA

STEFAN GANDLER*

En lo siguiente, trataremos de presentar los conceptos de *fetichismo, doble carácter, cosificación* y *apariencia objetiva* en su relación con el doble concepto de *ideología* de Marx, con especial énfasis en sus textos de la crítica de la economía política. Consideramos para ello una de las ideas básicas que tenían los autores de la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt al leer a Marx, que es: Marx no es necesariamente más "filósofo" en sus textos en los cuales usa más una terminología típica de la filosofía académica, sino que también en sus escritos considerados por lo general "económicos" se encuentran a menudo reflexiones filosóficas de gran importancia.

Se toman aquí como punto de partida dos textos fundamentales: el prólogo de 1859 a la *Contribución a la crítica de la economía política*[1] y el apartado sobre "El carácter fetichista de la mercancía y su secreto", en la segunda edición del tomo I de *El capital.*[2] En dichos textos, no se formula un concepto académico de ideología, si bien el concepto de "apariencia objetiva" existe en el mencionado apartado, el de "cosificación", aparece en *El capital* apenas en el tercer tomo. En el segundo texto, sobre el *fetichismo,* tampoco aparece la palabra "ideología". ¿Hasta qué punto, empero, está contenido ahí un concepto de *ideología* –vinculado al de *cosificación, fetichismo* y *apariencia objetiva*– de gran importancia para la teoría del conocimiento? Es algo que vamos a tratar de describir en esta relectura de Marx al y para el inicio del siglo XXI.

EL PRÓLOGO DE 1859 A LA *CONTRIBUCIÓN A LA CRÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA*

Este texto parte de una revisión crítica de la filosofía hegeliana del derecho: las relaciones jurídicas y las formas del Estado *no* se deben concebir

* Universidad Autónoma de Querétaro.

[1] Karl Marx, *Contribución a la crítica de la economía política. (Prólogo)*, México, Siglo XXI Editores, 1980.,

[2] Karl Marx, *El capital*, tomo I, vol. 1, México, Siglo XXI Editores, 1975. Sección primera: "Mercancía y dinero", Capítulo I: "La mercancía", apartado 4: "El carácter fetichista de la mercancía y su secreto", pp. 87-102.

desde sí mismas ni desde "lo que ha dado en llamarse el desarrollo general del espíritu humano", sino se basan en las relaciones materiales de vida de los seres humanos.[3] Su conjunto es llamado, en Hegel, la "sociedad burguesa"; su anatomía es la economía política. Los seres humanos entran en relaciones de producción (su concepto jurídico es "relaciones de propiedad"), que son *necesarias*, es decir, independientes de su voluntad. El conjunto de esas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, su base real.

Sobre esa base real se levanta una superestructura jurídico-política a la que corresponden determinadas *formas de conciencia social*. La relación exacta entre base y superestructura se muestra cuando se llega necesariamente a una "época de revolución social".[4] Así se llega, primero, a una transformación en las condiciones económicas de producción y, en segundo lugar, a una transformación de las "*formas* jurídicas, políticas, religiosas, artísticas y filosóficas, en resumen *ideológicas*, en las cuales los hombres toman conciencia de este conflicto y lo disputan".[5] La transformación mencionada en segundo término –la de la superestructura (ideológica)– se explica por la primera y depende de ella, aunque no en forma inmediata y directa. Tiene lugar "más despacio o más aprisa", con la transformación de la base económica.[6] Así pues, si bien para Marx está claro que para los seres humanos "su ser social determina su conciencia",[7] sin embargo, reconoce, según hemos visto, un cierto retardo temporal, es decir, algo así como una (limitada) 'dinámica propia de las tradiciones'. Pero no se revierte la relación de causalidad. Semejante época de transformación económica no puede explicarse por su conciencia ni tampoco se determina por ella. Éste es el primer concepto de ideología (formas ideológicas/superestructura).[8] El segundo es el de la ideología como *falsa conciencia*, de la que conviene deslindarse; en el prólogo de 1859 se toca sólo brevemente cuando Marx escribe sobre sí mismo y Friedrich Engels: "resolvimos elaborar conjuntamente la oposición de

[3] Karl Marx, *Contribución a la...*, p. 4.

[4] Se llega necesariamente a estas "épocas de revolución social" porque las relaciones de producción en determinado momento ya no corresponden a las fuerzas productivas que continuamente siguen desarrollándose y entran en contradicción con aquellas que no fomentan su desarrollo sino que lo frenan (*Idem*).

[5] *Idem* (Cursivas mías, lo mismo vale para todas las citas).

[6] *Idem.*

[7] *Idem.*

[8] También en un remoto lugar de *El capital*, Marx emplea un concepto parecido de ideología cuando habla de "las capas 'ideológicas'", entre las que menciona "el gobierno, el clero, los togados, los militares, etc." (Karl Marx, *El capital*, tomo I, vol. 2, México, Siglo XXI Editores, 1975, p. 543).

nuestros puntos de vista contra el punto de vista ideológico de la filosofía alemana".[9] Este segundo concepto de ideología es el que está presente en *El capital*. Desarrollar esto es el objeto de las siguientes reflexiones. Sobre la formulación en el prólogo de 1859 de los "prejuicios interesados de las clases dominantes",[10] surge la siguiente pregunta: ¿hasta qué punto esta concepción encaja en uno de los dos conceptos de ideología mencionados, o bien en un tercero, o quizá en ninguno? Esto no será contestado mediante el prólogo citado, pero lo retomaremos en la discusión del texto de *El capital*.[11]

EL TEXTO: "EL CARÁCTER FETICHISTA DE LA MERCANCÍA Y SU SECRETO"

Para contextualizar este cuarto y último apartado del capítulo primero de *El capital* ("La mercancía"), haremos un breve recuento de la argumentación que le antecede. El texto se inicia con la presentación del doble carácter de las mercancías (valor de uso/valor), donde el valor constituye una dimensión social, a saber: el tiempo medio de trabajo socialmente necesario para la producción de las mercancías. Ello implica el doble carácter del trabajo representado en las mercancías. De los productores de las mercancías se puede decir lo siguiente: por un lado, son trabajadores privados, son libres y disponen de conocimientos y capacidades especiales y, con ello, crean los diversos valores de uso; por otro lado, su trabajo es socialmente mediado, y en esa medida son también productores de valor y, por lo mismo, están ligados al promedio de *tiempo de trabajo* socialmente necesario para la producción de una mercancía.

Los productores de mercancías, pues, también están encadenados, aunque sin cadenas, a las relaciones de producción a través del promedio de tiempo de trabajo socialmente necesario; por lo tanto, deben trabajar

[9] Karl Marx, *Contribución a la...*, p. 6. Aquí, en lo que sigue en el párrafo citado, habría una indicación de cómo podrían converger, a pesar de todo, los dos conceptos de ideología distinguidos, tal vez en el sentido de que es ideológico en la segunda acepción (o sea, ideología II como 'falsa conciencia') el detenerse con el análisis en la superestructura, es decir, en las formas ideológicas y filosóficas (o sea, ideología I) en vez de estudiar la base económico real. Cuando Marx y Engels se proponen "ajustar cuentas con [su] antigua conciencia filosófica", se despiden, pues, de la ideología (I, pura superestructura) al mismo tiempo que escapan de la ideología (II, falsa conciencia).

[10] *Ibid.*, p. 7.

[11] Al respecto, véase más adelante el apartado "Sobre la relación entre 'necesidad' e 'interés' en la formación o perpetuación de las ideologías".

con cierta intensidad, aun sin latigazos, si no 'quieren' vender su producto por debajo del valor correspondiente,[12] porque se han tardado demasiado, es decir, han derrochado tiempo de trabajo. El trabajador privado es, pues, contra todas las apariencias, también un productor social.

A partir de la medida general del tiempo de trabajo necesario en promedio para su producción (tiempo de trabajo abstractamente humano), todas las mercancías se vuelven conmensurables, es decir, se vuelven indiscriminadamente intercambiables. Ésta es una disposición fundamental de la sociedad desarrollada de productores de mercancías. Ahí, debe hacerse abstracción de las diferencias cualitativas entre los diversos trabajos; el trabajo calificado es 'saldado', por decirlo así, como trabajo sencillo multiplicado. Para realizar el tráfico de mercancías 'se establece' un equivalente general, estable y divisible según cualquier necesidad, que se puede cambiar en forma ilimitada por todas las demás mercancías: el dinero. En toda relación entre valores se expresa, pues, una relación social, a saber: cuánto trabajo abstractamente humano se necesita para la producción de la mercancía A en relación con la producción de la mercancía B.

En una palabra: el valor es una relación social, y la mercancía, portadora del valor, es producto y expresión de esa relación social. En el valor de la mercancía se expresan tanto el nivel de desarrollo de las fuerzas productivas como los resultados de las luchas sociales, por ejemplo, en torno a la duración de la jornada de trabajo, a las condiciones de trabajo y a la cantidad y calidad de los medios de reproducción de los trabajadores (es decir, el nivel de los salarios). La mercancía es, así, una cosa con un fuerte contenido social: cualitativa en tanto que su existencia generalizada presupone por necesidad la sociedad desarrollada de productores de mercancías (lo cual suena trivial pero no es evidente), y cuantitativa en tanto que su valor –como se ha demostrado– está determinado socialmente.

EL CARÁCTER FETICHISTA DE LA MERCANCÍA

Lo que nos interesa discutir aquí es, precisamente, el fenómeno de que la mercancía, en sí, posee la propiedad de encubrir su dimensión social

[12] La expresión 'los productores de mercancías no quieren vender su producto por debajo del valor' debe entenderse así: no pueden hacer otra cosa, pues de lo contrario, tarde o temprano ven perdida, por lo general, la base de su existencia; o como dice Marx, citando a apologistas burgueses: la aplicación capitalista de la maquinaria "libera de medios de subsistencia a los obreros" (Karl Marx, *El capital...*, pp. 533 y sigs., aquí: p. 534).

histórica que hemos descrito. A su productor, la mercancía se le aparece como algo natural, eterno, inmutable, dado y divino (de ahí lo de "fetiche") o, para decirlo con Lukács, como una "cosa-en-sí",[13] que está de pie, intacta ante el embate de la historia. Lo importante es que quien lo acepta se queda enseguida limitado en su crítica dentro de los límites de la sociedad burguesa (como sociedad desarrollada de productores de mercancías). Regresemos, entonces, a Marx y a su concepto de ideología –aunque esta palabra no figure en el texto que estamos discutiendo–.

La circunstancia de que la mercancía se le aparezca a su productor de modo mistificado no se debe a alguna estupidez o a mala voluntad de su parte, sino al doble carácter de ésta y, con ello, al doble carácter del trabajo que la fabrica. A la mercancía no se le nota su doble carácter y, puesto que –según Marx–, es "un objeto endemoniado, rico en sutilezas metafísicas y reticencias teológicas",[14] ocurre de repente que sólo se percibe su superficial "*gegenständlichen Schein* [apariencia objetiva]".[15] La *apariencia objetiva* del doble carácter de los productores es la de simples productores privados, puesto que "los atributos específicamente sociales de esos trabajos privados no se manifiestan sino en el marco de dicho intercambio [de los productos de su trabajo]".[16] En este proceso, los productores intercambian mercancías cuya apariencia objetiva es que su valor les corresponde 'por la naturaleza' y no por el carácter social del trabajo encubierto. En el momento del intercambio, la relación social que se expresa en el valor ya se ha petrificado, es

[13] György Lukács, "La cosificación y la conciencia del proletariado", en György Lukács, *Historia y conciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista,* México, Grijalbo, 1967, p. 354; p. ej. p. 222: "comprendemos que desde el punto de vista del proletariado la realidad empíricamente dada de las cosas se disuelve en procesos y tendencias, y que el proceso no es un acto único de desgarramiento del velo que lo recubre, sino el cambio ininterrumpido y alternante de cristalización, contradicción y fluidificación... Sólo esa comprensión nos permite penetrar el último resto de la cosificada estructura de la consciencia y de su forma mental, el problema de la cosa-en-sí". Sobre el problema de la cosa en sí Lukács se explaya con gran detalle en el apartado II: "Las antinomias del pensamiento burgués" (*Ibid.,* pp. 120 y sigs.) y otra vez en varios lugares del citado apartado III "La posición del proletariado" (*ibid.,* pp. 165 y sig.): "Así pues, el descubrimiento de que los objetos sociales no son cosas, sino relaciones entre hombres, culmina en la plena disolución de éstas en procesos" (*ibid.,* p. 200). Véase también al respecto nuestra nota 42.

[14] Karl Marx, *El capital...,* p. 87.

[15] Karl Marx, *Das Kapital, Kritik der politischen* Ökonomie. *Erster Band [tomo I]. Buch I: Der Produktionsprozeß des Kapitals.* Karl Marx, Friedrich Engels. *Werke,* tomo 23, Berlin-RDA: Dietz, 1975, p. 88. [Diferimos aquí de la traducción al español de *El capital,* que usamos para este estudio, en donde se puede leer: "apariencia de objetividad" (Karl Marx, *El capital...,* p. 91)].

[16] *Ibid.,* p. 89.

decir, cosificado[17] hasta el punto en que como tal, por el momento, no es visible. La falsa conciencia que el productor tiene de su producto, la mercancía, es una *conciencia necesariamente falsa*, por cuanto la forma de valor de la mercancía ya envuelve en tinieblas la relación, cosificada en ella, de los seres humanos entre sí.[18] Una relación social adopta la *forma* de relación entre cosas (las mercancías) y, por tanto, se convierten en eterna e inmutable.

Para Marx, pues, *ideológico* es quedarse adherido a las formas de las relaciones en lugar de analizar su fundamento real. Ello significa que sólo el análisis de las relaciones de producción subyacentes a la forma de valor de la mercancía puede aclarar el contenido objetivo de las relaciones de valor, sin darle vueltas, en forma presuntamente 'no ideológica', a curvas de ofertas y demandas a partir de las cuales deba determinarse entonces el valor de las mercancías. Quedarse detenido en el plano de la apariencia objetiva (aquí, por ejemplo, lisa y llanamente en el plano cuantitativo del valor o, en su caso, de los precios), significa de suyo producir ideología, o sea, *conciencia necesariamente falsa*. Marx lo formula así: ¿De dónde brota, entonces, el carácter enigmático que distingue al producto del trabajo no bien asume la forma de mercancía? Obviamente, de esa forma misma. La igualdad de los trabajos humanos adopta la forma material de la igual objetividad de valor de los productos del trabajo; la medida del gasto de fuerza de trabajo humana, por su duración, cobra la forma de la magnitud del valor que alcanzan los productos del trabajo; por último, las relaciones entre los productores, en las cuales se hacen efectivas las determinaciones sociales de sus trabajos, revisten la forma de una relación social entre los productos del trabajo.

Lo misterioso de la forma mercantil consiste sencillamente, pues, en que la misma refleja ante los hombres el carácter social de su propio trabajo como *caracteres objetivos inherentes* a los *productos del trabajo*, como propiedades sociales naturales de dichas cosas y, por ende, en que tam-

[17] El concepto de cosificación, que se convierte en Lukács en un concepto central de *Historia y conciencia de clase*, no fue, como suele afirmarse, 'sobrepuesto por Lukács de manera *hegelianizante* a la teoría de Marx'. El mismo Marx usa este concepto relacionándolo con el de fetiche, por ejemplo, cuando escribe: "en esta trinidad económica como conexión de los componentes del valor y de la riqueza en general con sus fuentes, está consumada la mistificación del modo capitalista de producción, la cosificación de las relaciones sociales, la amalgama directa de las relaciones materiales de producción con su determinación histórico-social" (Karl Marx, *El capital. Crítica de la economía política. Libro tercero. El proceso global de la producción capitalista*, tomo III, vol. 8, México, Siglo XXI Editores, 1981, p. 1056.

[18] Karl Marx, *El capital*, tomo I, vol. 1..., p. 88.

bién refleja la relación social que media entre los productores y el trabajo global, como una relación social entre los *objetos*, existente al margen de los productores."[19] En este contexto, debe verse también la afirmación de Marx en otro lugar de *El capital* respecto a que reproducción material significa siempre, además, reproducción de las relaciones sociales existentes. Con cada producto, el productor vuelve a crear un objeto que expresa y fija las relaciones existentes.[20] Así, se afirma la conciencia arraigada en la apariencia objetiva del producto. El *fetichismo de la mercancía* es comparado por Marx con fenómenos de "las neblinosas comarcas del mundo religioso", en las que "los productos de la mente humana parecen figuras autónomas, dotadas de vida propia, en relación unas con otras y con los hombres".[21] En el mundo de las mercancías, no son los productos de la cabeza humana sino los de la mano humana los que adoptan la forma de tales figuras independientes y que 'evidentemente' están dotados de vida propia.

Aquí, puede entenderse qué quiere decir Marx con el *concepto de "apariencia objetiva"*:[22] la apariencia no es externa al objeto sino que le es inherente e inseparable de él. Pues, por un lado, las mercancías tienen efectivamente algo así como 'vida propia'. Las relaciones existentes son tan imponentes que se le presentan al productor como leyes de la naturaleza, de modo que éste se degrada a ser objeto de estas leyes y ve erigirse a las mercancías en la categoría de sujetos actuantes. Pero, por otra parte, ésta es una apariencia falsa en la medida en que, según se ha señalado, las relaciones de las mercancías entre sí y las propias mercancías no son sino *formas cosificadas* de la relación social de los seres humanos, o sea, de las relaciones de producción. Lo que refuerza la apariencia objetiva descrita es que los productores, en el intercambio de mercancías, no tienen conciencia plena de lo que están haciendo y, por tanto, se inclinan efectivamente en la dirección de ser objetos sin conciencia. La relación de valor de las mercancías se impone a espaldas de sus productores.

> Por consiguiente, el que los hombres relacionen entre sí como valores los productos de su trabajo no se debe al hecho de que tales cosas cuenten para ellos como meras envolturas materiales de trabajo homogéneamente humano. A la inversa. Al equiparar entre sí en el cambio

[19] *Idem.*
[20] Karl Marx, *El capital*, tomo I, vol. 2..., pp. 711 y sig.
[21] Karl Marx, *El capital*, tomo I, vol. 1..., p. 89.
[22] Karl Marx, *Das Kapital*..., p. 88 [véase nuestra nota 15].

como valores sus productos heterogéneos, equiparan recíprocamente sus diversos trabajos como trabajo humano. *No lo saben, pero lo hacen.*[23] En realidad, el carácter de valor que presentan los productos del trabajo no se consolida sino por hacerse efectivos en la práctica como magnitudes de valor. Estas magnitudes cambian de manera constante, independientemente de la voluntad, las previsiones o los actos de los sujetos del intercambio. Su propio movimiento social posee para ellos *la forma de un movimiento de cosas bajo cuyo control se encuentran, en lugar de controlarlas.*[24]

Por lo demás, aquí reside –se señala una vez más– la fuerza política del carácter fetichista de la mercancía: los sujetos de la historia, en su conciencia necesariamente falsa, se rebajan a ser objetos de su propio proceso social de vida (es decir, de la historia). La conciencia necesariamente falsa coincide, según vemos, con la apariencia objetiva.

Todo esto significa que lo falso de la falsa conciencia es, pues, la 'falsedad de las relaciones' más que la ignorancia de los "inmersos en las relaciones de la producción de mercancías".[25] Éste es el concepto de ideología con todo su peso.

DIMENSIÓN HISTÓRICA DEL CARÁCTER FETICHISTA DE LA MERCANCÍA O EL CONOCIMIENTO COMO PROCESO POLÍTICO-PRÁCTICO

El doble carácter de la mercancía surge con relevancia cuando ya se produce para el intercambio, cuando el consumo directo (y con ello su

[23] Karl Marx, *El capital*, tomo I, vol. 1..., p. 90.

[24] *Ibid.*, p. 91.

[25] "El descubrimiento científico ulterior de que los productos del trabajo, en la medida en que son valores, constituyen meras expresiones, con el carácter de cosas, del trabajo humano empleado en su producción, inaugura una época en la historia de la evolución humana, pero en modo alguno desvanece la [apariencia objetiva] que envuelve a los atributos sociales del trabajo. Un hecho que sólo tiene vigencia para esa forma particular de producción, para la producción de mercancías –a saber, que el carácter específicamente social de los trabajos privados independientes consiste en su igualdad en cuanto trabajo humano y asume la forma del carácter de valor de los productos del trabajo–, tanto antes como después de aquel descubrimiento se presenta como igualmente definitivo ante quienes están inmersos en las relaciones de la producción de mercancías, así como la descomposición del aire en sus elementos, por parte de la ciencia, deja incambiada la forma del aire en cuanto forma de un cuerpo físico" (*Ibid.*, p. 91; original: Karl Marx, *Das Kapital...*, p. 88 [véase nuestra nota 15]).

aspecto de ser valor de uso) ya no es el fin principal de las cosas a producir, pero éste llega a considerarse como aspecto principal sólo en la sociedad desarrollada de productores de mercancías, es decir, en el capitalismo.[26]

El "misticismo del mundo de las mercancías" que, en especial en la forma finalizada (la *forma de dinero*), encubre, en vez de revelarlo, el carácter social de los trabajos privados, coincide con "formas del pensar socialmente válidas y, por tanto, objetivas para las relaciones de producción que caracterizan ese modo de producción social históricamente determinado: la producción de mercancías".[27] Por ese motivo desaparece, desde luego, con el mundo de las mercancías, también el carácter fetichista que le es inherente. Esto no sólo debe esperarse así en el proceso histórico de la superación de la producción de mercancías ("una asociación de hombres libres"),[28] sino que puede ya representarse conceptualmente al dirigir la mirada sobre otras formas de producción.[29] Como ejemplos de formas de producción distintas de la producción de mercancías, Marx menciona las siguientes:

1) *Robinson*: "Todas las relaciones entre Robinson y las cosas que configuran su riqueza, creada por él, son tan sencillas y transparentes que hasta el mismo señor Max Wirth [un economista vulgar], sin esforzar mucho el magín, podría comprenderlas. Y, sin embargo, quedan contenidas en ellas todas las determinaciones esenciales del valor".[30]

2) *La tenebrosa Edad Media europea (dependencia general):* "La prestación personal servil se mide por el tiempo, tal cual se hace con el trabajo que produce mercancías, pero ningún siervo ignora que se trata de

[26] "Ese carácter fetichista del mundo de las mercancías se origina, como el análisis precedente lo ha demostrado, en la peculiar índole social del trabajo que produce mercancías... Es sólo en su intercambio donde los productos del trabajo adquieren una objetividad de valor, socialmente uniforme, separada de su objetividad de uso, sensorialmente diversa. Tal escisión del producto laboral en cosa útil y cosa de valor sólo se efectiviza, en la práctica, cuando el intercambio ya ha alcanzado la extensión y relevancia suficientes como para que se produzcan cosas útiles destinadas al intercambio, con lo cual, pues, ya en su producción misma se tiene en cuenta el carácter de valor de las cosas. A partir de ese momento los trabajos privados de los productores adoptan de manera efectiva un doble carácter social" (Karl Marx, *El capital*, tomo I, vol. 1..., p. 89).

[27] *Ibid.*, p. 93.

[28] *Ibid.*, p. 96.

[29] "Todo el misticismo del mundo de las mercancías, toda la magia y fantasmagoría que nimban los productos del trabajo fundados en la producción de mercancías, se esfuma de inmediato cuando emprendemos camino hacia otras formas de producción" (*Ibid.*, p. 93).

[30] *Ibid.*, p. 94.

determinada cantidad de su fuerza de trabajo personal, gastada por él al servicio de su señor... las relaciones sociales existentes entre las personas en sus trabajos se ponen de manifiesto como sus propias relaciones personales y no aparecen disfrazadas de relaciones sociales entre las cosas, entre los productos del trabajo".[31]

3) La *industria patriarcal, rural, de una familia campesina (división familiar natural [naturwüchsig] del trabajo)*: "el gasto de fuerzas individuales de trabajo, medido por la duración, se pone de manifiesto desde un primer momento como determinación social de los trabajos mismos, puesto que las fuerzas individuales de trabajo sólo actúan, desde su origen, como órganos de la fuerza de trabajo colectiva de la familia",[32]

4) *Representación ideal de una sociedad emancipada:* "*asociación de hombres libres* que trabajen con medios de producción colectivos y empleen, conscientemente, sus muchas fuerzas de trabajo individuales como una fuerza de trabajo social. Todas las determinaciones del trabajo de Robinson se reiteran aquí, sólo que de manera social, en vez de individual".[33]

Como los seres humanos producen, en este caso, conscientemente en sociedad, es decir, no como trabajadores privados, se suprime el doble carácter del trabajo productor del fetichismo de las mercancías y, con ello, ese fetichismo mismo: "Las relaciones sociales de los hombres con sus trabajos y con los productos de éstos, siguen siendo aquí diáfanamente sencillas".[34]

La historicidad del fetichismo de la mercancía debe entenderse de tal manera que la relación de producción que lo produce se conciba como un escalón del desarrollo hacia relaciones de producción racionales y, con ello, hacia la sociedad emancipada. No se llora por la pérdida de viejas relaciones de producción más transparentes[35] sino, más bien, porque

[31] *Ibid.*, pp. 94 y sig.

[32] *Ibid.*, p. 95.

[33] *Ibid.*, p. 96 (cursivas mías).

[34] *Idem.* Sobre el tema del fetichismo de las relaciones económicas en los diversos modos históricos de producción, véase además Karl Marx, *El capital*, tomo III, vol. 8, México, Siglo XXI Editores, 1981, p. 1057.

[35] "Esos antiguos organismos sociales de producción son muchísimo más sencillos y transparentes que los burgueses, pero o se fundan en la inmadurez del hombre individual, aún no liberado del cordón umbilical de su conexión natural con otros integrantes del género, o en relaciones directas de dominación y servidumbre. Están condicionados por un bajo nivel de desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo y por las relaciones correspondientemente restringidas de los hombres dentro del proceso material de producción de su vida, y por tanto entre sí y con la naturaleza. Esta restricción real se refleja de

recordando a formas pasadas de producción se pone de manifiesto lo perecedero de las actuales.

El meollo de la lucha ideológica (en el primer sentido) de Marx por el concepto del fetiche está en que en su análisis del capital señala que, si bien las contradicciones antagónicas del organismo burgués de producción no son perceptibles a primera vista (según la cual la sociedad realiza la conciliación de los intereses generales con los particulares y los de los individuos), al develarse la apariencia superficial del intercambio de equivalencias, resulta que también la sociedad burguesa es una en la cual la explotación del ser humano por el ser humano es su base constitutiva; o sea que, si bien la *Liberté, Égalité, Fraternité* despojó del poder a la nobleza, la sociedad burguesa está más lejos de lo que pudiera aceptar, aun en sueños, de la reivindicación universalista de libertad, igualdad y solidaridad de todos los seres humanos.

Pero, la sociedad burguesa no debe ser entendida como simple progreso frente a la feudal por haber inscrito en sus banderas los derechos humanos sino, muy especialmente, por crear las bases materiales para la forma de sociedad[36] que ella misma pretende ser: la de los seres humanos conscientes de sus actos, o sea, la ilustrada, que ha tendido un puente sobre la grieta existente entre el interés social y el individual.

La limitación que dificulta o impide la conciencia humana de que es necesario y posible aprovechar ese fundamento para hacer una sociedad distinta a la burguesa está, por desgracia, en que esta última, más que todas sus predecesoras, reproduce la falsa apariencia de que ella ya es la cima de la historia, o por lo menos 'en principio', el 'mejor de todos los mundos imaginables'. Por eso, la crítica de la economía política de Marx en los tres tomos de *El capital* debe entenderse como una *crítica del fetichismo,* que paso a paso presenta las contradicciones inherentes al modo capitalista de producción, a la vista de las contradicciones y deficiencias de las teorías burguesas sobre aquella economía.[37]

Más allá de esta posibilidad de la crítica teórica al fetichismo como punto de partida para superar la conciencia cosificada, en la obra de Marx queda, en consecuencia, que la fetichización de las relaciones de explotación, que en su superficie se presentan como negocios libres de

---

un modo ideal en el culto a la naturaleza y en las religiones populares de la Antigüedad" (Karl Marx, *El capital,* tomo I, vol. 1..., p. 97).

[36] Para el "proceso material de producción... como producto de hombres libremente asociados... sin embargo, se requiere una base material de la sociedad o una serie de condiciones materiales de existencia, que son a su vez, ellas mismas, el producto natural de una prolongada y penosa historia evolutiva" (*ibid.,* p. 97).

[37] Compárese al respecto nuestras notas 44 y 45.

seres humanos libres en condiciones justas de intercambio, sólo fracasa en el momento en que las relaciones de explotación hubiesen reculado en el proceso histórico ante formas de producción racionales, es decir, libres, así como conscientemente percibidas y organizadas como sociales. Esto significa que el conocimiento es concebido *como proceso político-práctico.*

La fetichización, la cosificación de las relaciones, la apariencia objetiva, la conciencia necesariamente falsa, "únicamente podrá desvanecerse cuando las circunstancias de la vida práctica, cotidiana, representen para los hombres, día a día, relaciones diáfanamente racionales, entre ellos y con la naturaleza".[38] Es decir, las ideologías sólo pueden ser superadas, sólo se deshacen con la sociedad libre, organizada conforme a la razón, con correspondientes relaciones de reproducción de las condiciones de vida. La diferencia frente al entendimiento común y corriente (*common sense*) que se tiene de lo que es ideología, apenas podría formularse con mayor brillantez: "la figura del proceso social de vida, esto es, del proceso material de producción, sólo perderá su místico velo neblinoso cuando, como producto de hombres libremente asociados, éstos la hayan sometido a su control planificado y consciente."[39]

SOBRE LA RELACIÓN ENTRE 'NECESIDAD' E 'INTERÉS' EN LA FORMACIÓN O PERPETUACIÓN DE LAS IDEOLOGÍAS

En nuestra discusión del prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política,* ya se tocó brevemente la pregunta sobre la relación existente entre los "prejuicios interesados de las clases dominantes"[40] y la conciencia *necesariamente* falsa. Ésta vuelve a plantearse cuando Marx, al referirse a la "economía política", se refiere: "A formas que llevan escritas en la frente su pertenencia a una formación social donde el proceso de producción domina al hombre, en vez de dominar el hombre a ese proceso. La conciencia burguesa de esa economía tiene a esas formas por una necesidad natural tan manifiestamente evidente como el trabajo productivo mismo."[41]

Así pues, también aquí está presente un enfoque del concepto de ideología: la conciencia de que en una determinada época se plasma

[38] Karl Marx, *El capital,* tomo I..., p. 97.
[39] *Idem.*
[40] Karl Marx, *Contribución a la...,* p. 7,
[41] Karl Marx, *El capital,* tomo I, vol. 1..., pp. 98 y sig.

como la dominante, cuyo ejemplo es aquí la conciencia burguesa, ideológica, por cuanto capta la formación existente de la sociedad como conclusión y punto culminante del proceso histórico y, partiendo de ahí, reinterpreta las contradicciones presentes (o las confusiones teóricas) como algo 'natural', para así librarlas tanto de la crítica como del análisis crítico. Sin embargo, aquí se nos plantea una pregunta: ¿hasta qué punto es también *necesaria* esta *conciencia burguesa* ahistórica que sobreestima la importancia de la propia formación social? Al respecto, es importante lo señalado por Alfred Schmidt: el concepto marxiano de ideología es *polémico y combativo*, y *no uno académico*. Eso significa que el interés de los sujetos actuantes es, por supuesto, también un aspecto de la formación o, en su caso, la preservación de una conciencia ideológica. Hacia esa interpretación apunta también el concepto político de "conciencia burguesa" y la afirmación sobre las "formas que llevan escrita en la frente", o sea, formas que no se ocultan tras una apariencia objetiva y a pesar de ello se fetichizan.[42]

La formación de la 'conciencia' ideológica debe entenderse, pues, como el producto *tanto* de un *conocimiento interesado* como *también* de la *apariencia necesariamente falsa*. Así pues, cuando se dice que el concepto marxiano de ideología no es un concepto académico, debe entenderse

[42] Cabe anotar además que Marx habla de "los prejuicios interesados de las clases dominantes" cuando hace una distinción entre economía clásica y economía vulgar. Los representantes de esta última se sienten "por entero a sus anchas" en las "configuraciones de la apariencia"; su fórmula así engendrada "corresponde al mismo tiempo al interés de las clases dominantes, puesto que proclama la necesidad natural y la legitimación eterna de las fuentes de sus entradas, elevándolas a la calidad de dogma". La economía clásica, en cambio, ha disuelto, por lo menos en parte, "esa falsa apariencia, esa superchería... esa personificación de las cosas y cosificación de las relaciones de producción, esa religión de la vida cotidiana". Allí donde hasta sus mejores representantes "siguen siendo prisioneros, en mayor o menor medida del mundo de la apariencia críticamente disuelto por ellos", la causa no está exclusivamente en "prejuicios" de motivación política ni exclusivamente en razones teoréticas internas, sino que, desde el "punto de vista burgués", no es posible una congruente superación de esta barrera del conocimiento (Karl Marx, *El capital*, tomo III, vol. 8..., pp. 1056 y sig.). Acerca de la distinción hecha por Marx entre economía clásica y economía vulgar, véase además: Alfred Schmidt, "Zum Erkenntnisbegriff der Kritik der politischen Ökonomie", en Walter Euchner, Alfred Schmidt (eds.), *Kritik der politischen Ökonomie heute. 100 Jahre "Kapital". Referate und Diskussionen vom Frankfurter Colloquium 1967*. Edición abreviada de estudio, Frankfurt am Main, Europäische Verlagsanstalt, 1972, pp. 30-43, aquí: pp. 39 y sigs. En Lukács, se prosigue esta idea diciendo que la cosificación de las relaciones, la apariencia objetiva, la conciencia necesariamente falsa (sólo) se pueden suprimir con el criterio del proletariado (es decir, por el propio proletariado. Véase György Lukács, *Historia y...*, en particular el apartado "La posición del proletariado", pp. 165 y sigs.)

sin duda que Marx no distingue rígidamente entre esos dos componentes. A su vez, esto se debe a que ambos componentes surgen de lo mismo: de la sociedad que es en sí misma antagónica y en la que necesariamente hay contradicciones no sólo entre "apariencia" y "verdadera relación"[43] sino también entre los intereses de las diversas clases.

Como a Marx no le interesa en abstracto el 'conocimiento verdadero', sino más bien el análisis científico de las contradicciones intrínsecas de la sociedad burguesa es para él una parte de la lucha contra aquella formación social y sus apetencias de eternidad; entonces, tampoco le hace falta separar en forma rígida esos dos planos (la ideología como problema de la teoría del conocimiento o como engendro directo de la lucha política).

EL CAPITAL COMO CRÍTICA DE FETICHES

Ahora bien, antes que nada, aclaramos que Marx no expone en *El capital* un concepto de ideología académicamente desarrollado (como tampoco un tal concepto de fetiche). Éste está contenido más bien en el modo que Marx tiene de desarrollar y representar la crítica de la economía política. Por eso, no es suficiente con que nos apoyemos sólo en el subcapítulo sobre el carácter fetichista de la mercancía. Son, más bien, tanto la estructura en su totalidad, es decir, la organización de la exposición en *El capital*, así como la argumentación en cada caso al criticar concepciones ideológicas y fetichismos, al igual que la *manera de la crítica de la ciencia económica burguesa* en calidad de crítica a la realidad descrita por ella,[44] las que deben considerarse como fundamento para elaborar y

[43] Karl Marx, *El capital*, tomo I, vol. 1..., p. 102, nota 36.

[44] Circunstancia que es valorada como tal en las discusiones en torno a *El capital*, en general para el método de investigación y, en cierto modo, también para el método de exposición. El propio Marx escribe en su carta del 22 de febrero de 1858 a Ferdinand Lasalle sobre *El capital*: "El trabajo de que se trata es, en primer lugar, la *crítica de las categorías económicas*, o bien, *if you like*, el sistema de la economía burguesa presentado en forma crítica. Es a la vez un cuadro del sistema y la crítica de ese sistema a través de su propia exposición" (Karl Marx, *Contribución a...*, pp. 316 y sig., aquí: 316. Al respecto, véase: Alfred Schmidt, *op. cit.*, p. 36. Hay discusiones sobre si Marx, al hablar aquí sobre el "sistema de la economía burguesa", se refiere sólo al sistema científico o también al sistema realmente existente, es decir, a las relaciones de producción. Para ello, véase una expresión anterior suya de los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844 (Sección XXII. "El trabajo enajenado"): "Hemos partido de los presupuestos de la Economía Política... Con la misma Economía Política, con sus mismas palabras, hemos demostrado que el trabajador queda rebajado a mercancía, a la más miserable de todas las mercancías; que la mi-

presentar el concepto marxiano de ideología.[45] En el último punto, debe verse en especial que la crítica a la realidad mediante la crítica de las teorías (económicas) sobre esa realidad ya presupone la concepción de una conciencia necesariamente falsa. ¿De qué otro modo sería posible esa vinculación? Si las ideologías fueran simples presunciones erróneas o si determinadas fallas y desatinos en las teorías económicas se atribuyeran sólo a la casual 'estupidez' de los teorizantes, y las contradicciones en las teorías no apuntaran a las contradicciones en la realidad, ¿cómo se habría podido, desde un análisis y, con ello, una crítica de esas teorías, pasar a un análisis y, con ello, a una crítica de las relaciones sociales existentes? (Lo cual, según es sabido, fue el método marxiano de inves-

---

seria del obrero está en razón inversa de la potencia y magnitud de su producción... La Economía Política parte del hecho de la propiedad privada, pero no lo explica... No *comprende* estas leyes" (Karl Marx y Friedrich Engels, *Werke*, tomo 40, Berlin-RDA, Dietz, 1985, p. 510).

[45] La crítica marxiana de la economía política puede entenderse como análisis progresivo de fetiches, que revela desde las formas más sencillas hasta las más complejas del mismo (mercancía, doble carácter del trabajo, valor, forma de valor, dinero, forma de dinero, capital, plusvalía absoluta y relativa, salario, acumulación, circulación, tiempo de circulación del capital, ganancia, tasa de ganancia, ganancia promedio, capital comercial, intereses y ganancia empresarial, capital bancario, capital dinerario, sistema crediticio, renta de la tierra, renta diferencial, renta de solares, renta minera, precio de la tierra –que es en grandes rasgos el curso de exposición en los tres tomos de *El capital*–). Véase al respecto Helmut Brentel, *Soziale Form und ökonomisches Objekt. Studien zum Gegenstands-und Methodenverständnis der Kritik der politischen Ökonomie*, Opladen, Westdeutscher, 1989, en especial: "Einleitung", punto 2: "Soziale Form und die Theorie des Fetischismus: die Ansätze einer kritischen Kategorienlehre", pp. 14-18. Brentel afirma que "El conjunto de los tomos de *El capital* está organizado por tanto como teoría económico-social de las formas, a manera de un análisis del fetichismo de las categorías económicas. A cada una de las categorías económicas criticadas, a cada grado de presentación, corresponden... nociones de conciencia que, con base en el carácter específico de las relaciones de tipo económico, se imponen a los sujetos actuantes en ellas. Ahí, el fetichismo de las categorías de la economía política es el resultado de la doble naturaleza de la objetividad económico-social como forma social peculiar doble (Forma I y Forma II): comportamiento específicamente social (de los hombres en sus trabajos) que alcanza un carácter objetivo y se presenta luego como propiedad de cosas" (*ibid.*, pp. 16 y sig.) A lo que agregamos: esta crítica progresiva al fetiche desde las formas más sencillas y generales hasta las más complejas y concretas se fundamenta en que, cuanto más concretas sean las formas, tanto mayor se vuelve el abismo entre el contenido conceptual y la forma visible. Sobre ello, dice Marx: "Como la forma de mercancía es la más general y la menos evolucionada de la producción burguesa... todavía parece relativamente fácil penetrarla revelando su carácter de fetiche. Pero en las formas más concretas se desvanece hasta esa apariencia de sencillez" (Karl Marx, *El capital*, tomo I, vol. 1..., p. 101). A ello se refiere Lukács cuando habla de un "hermoso desarrollo de esa sucesión" de las formas fetichizadas que se encuentra en el capítulo sobre la 'fórmula trinitaria'" (György Lukács, *op. cit.*, p. 206. Lukács cita aquí a: Karl Marx, *El capital*, tomo III, vol. 8..., pp. 1052-1057).

tigación y vuelve a estar presente, en ocasiones, en la propia presentación de sus resultados científicos).[46] Marx defendió a los clásicos de la economía política contra el reproche de que "consideran a la producción demasiado exclusivamente como un fin en sí. La distribución tendría una importancia similar". Su defensa es precisa en este sentido: "Como si esta disociación hubiera pasado no de la realidad a los libros de texto, sino de los libros de texto a la realidad".[47] Visto así, pues, el concepto marxiano de ideología o de fetichismo es constitutivo para su crítica de la economía política, considerando a ésta no como aportación 'pura' a la historia de las teorías, sino también como la obra de un comprometido paladín de la lucha por superar la explotación del ser humano por el ser humano.

Aquí se halla también la *fuerza explosiva político-teórica de la interpretación del concepto marxiano de ideología.* Si uno reconoce el concepto de ideología como conciencia necesariamente falsa, que "se deja encandilar por el fetichismo adherido al mundo de las mercancías, o por la apariencia objetiva de las determinaciones sociales del trabajo",[48] asimila a la vez la 'relación teoría-praxis' expuesta antes. Esto significa que todo aquel que acepte este concepto de ideología ha dejado atrás la estricta separación entre ciencia y lucha política, o bien la separación entre ciencia y sociedad, o la razón como puramente instrumental (manifiesta en las concepciones de la razón como externa a la historia y al proceso de desarrollo humano).

Es decir, quien lo haga ya ha reconocido el legado hegeliano que hay en *El capital,* en el sentido de que la realidad es, en principio, accesible a la razón y, también en principio, puede ser configurada por ésta, es decir, que la conciliación de los intereses generales con los particulares es posible, igualmente en principio, y que el proceso de desarrollo de los seres humanos que hacen la historia tiende (o podría tender) a ello.

[46] Sobre la relación entre el método de investigación y de exposición de Marx, véase Alfred Schmidt, "Zum Erkenntnisbegriff ...", pp. 37 y sig.

[47] Karl Marx, "Introducción general a la crítica de la economía política (1857)", en Karl Marx, *El capital,* tomo III, vol. 8..., p. 289. Esta frase, Marx la termina exclamando: "¡como si aquí se tratara de una conciliación dialéctica de los conceptos y no de la comprensión de relaciones reales!" (*idem*).

[48] Karl Marx, *El capital,* tomo I, vol. 1..., p. 100.

BIBLIOGRAFÍA

Brentel, Helmut, *Soziale Form und ökonomisches Objekt. Studien zum Gegenstands- und Methodenverständnis der Kritik der politischen Ökonomie*, Opladen, Westdeutscher, 1989.

Lukács, György, "La cosificación y la conciencia del proletariado", en György Lukács, *Historia y conciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista*, trad. de Manuel Sacristán, México, Grijalbo, 1967, pp. 89-232.

Marx, Karl, *Contribución a la crítica de la economía política*, trad. de Jorge Tula, León Mames, Pedro Scarón, Miguel Murmis y José Aricó, México, Siglo XXI Editores, 1980.

________, *El capital*, tomo I, vol. 1 y vol. 2, trad. de Pedro Scarón, México, Siglo XXI Editores, 1975.

________, *El capital. Crítica de la economía política. Libro tercero. El proceso global de la producción capitalista*, tomo III, vol. 8, trad. de León Mames, México, Siglo XXI Editores, 1981.

________, *Das Kapital, Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band [tomo I]. Buch I: Der Produktionsprozeß des Kapitals*, en *Karl Marx, Friedrich Engels. Werke*, tomo 23, Berlin-RDA, Dietz, 1975.

________, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, en *Karl Marx, Friedrich Engels, Werke*, tomo 40, Berlin-RDA, Dietz, 1985.

Schmidt, Alfred, "Zum Erkenntnisbegriff der Kritik der politischen Ökonomie", en Walter Euchner y Alfred Schmidt (eds.), *Kritik der politischen Ökonomie heute. 100 Jahre "Kapital". Referate und Diskussionen vom Frankfurter Colloquium 1967*, edición abreviada de estudio, Frankfurt am Main, Europäische Verlagsanstalt, 1972.

6. CAPITALISMO COMO INDIFERENCIA: FETICHISMO Y ABSTRACCIÓN

MIRIAM M. S. MADUREIRA*

El dólar cae. Eleva bitcoin el riesgo de lavado. El SAT eliminó el uso de efectivo para pagar impuestos. Rechaza el tricolor segunda vuelta. Unilever y Sedesol impulsan a sustentabilidad con impacto social. Hay que evitar la fuga de capitales. Los activos se valoran. El aumento del desempleo reduce la inflación. El Real Madrid compró a un jugador. Estudiar en el exterior agrega valor a tu CV.[1]

Basta abrir el periódico (o encender la computadora) para darse cuenta de que en la sociedad actual las relaciones entre personas se presentan como relaciones entre cosas, y las relaciones entre cosas, como relaciones entre personas. Las cosas parecen tener vida propia, tomar decisiones, provocar efectos, hacer acuerdos; y las personas, sobre todo en tiempos de redes sociales, parecen preocupadas con su valor no sólo en el mercado laboral sino en el mercado de imágenes y afectos. No hay duda de que el concepto de fetichismo que Marx presenta en el primer capítulo del tomo I de *El capital* tiene su actualidad: por la forma mercancía, "la relación social determinada de los seres humanos mismos" asume en la sociedad capitalista "la forma fantasmagórica de una relación entre cosas".[2] Sin embargo, el lugar de ese concepto, que se puede ver como un sucedáneo del concepto de *enajenación* del joven Marx de los *Manuscritos de 1844*, no está suficientemente claro en el marco de *El capital*. El concepto de *fetichismo* describe la forma como la riqueza aparece en la sociedad capitalista, el carácter "místico" que asume como "colección monstruosa de mercancías", punto inicial de su análisis,[3] pero no parece tener un lugar tan central en la crítica a la sociedad capitalista como lo tenía el concepto de *enajenación* en los *Manuscritos* (en los que la enajenación del trabajo aparecía como foco central de la crítica a la sociedad capitalista). El concepto de *fetichismo* parece haber cedido su puesto como concepto central de la crítica al concepto de *explotación* que se desprende

* Universidad Autónoma Metropolitana-Cuajimalpa.

[1] Frases tomadas al azar de periódicos y páginas de internet al momento de redactar este artículo.

[2] Karl Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen* Ökonomie, vol. I. Dietz (Marx-Engels-Werke, vol. 23), Berlín, 1962, p. 86. Todas las traducciones de esa obra son mías.

[3] *Ibid.*, p. 49.

del análisis de la plusvalía[4] o al diagnóstico de las características autodestructivas de la economía capitalista como un todo, que aparece por ejemplo en la tesis de la caída tendencial de la tasa de ganancia.[5] En lo que sigue, pretendo exponer de qué manera se podría entender la exposición y crítica de la sociedad capitalista que Marx presenta en *El capital* como todavía centrada, si no en el propio concepto de *fetichismo*, en las *relaciones* que se reflejan en este concepto. Las entenderé aquí, siguiendo en ello a una interpretación de Georg Lohmann, como relaciones de *indiferencia*.[6] Me parece que entender la crítica de Marx a la sociedad capitalista a partir de esas relaciones permite reestablecer el vínculo entre los diferentes aspectos de la exposición y crítica de la sociedad capitalista presentada por Marx en *El capital*: la crítica que se podría llamar ética, basada en una concepción más o menos implícita de la buena vida; la crítica *moral* o basada en criterios de *justicia* y centrada en la *explotación*, y la crítica a la sociedad capitalista que se podría llamar *funcionalista* y que se apoya en el análisis de las contradicciones internas de la economía capitalista con el objetivo de esclarecer la posibilidad de su autodestrucción o superación.[7] Además, el énfasis en el carácter relacional del objeto de la crítica de Marx (es decir, el hecho de que ésta sea una crítica a

[4] *Ibid.*, pp. 192ss.

[5] Karl Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen* Ökonomie, vol. III. Dietz (Marx-Engels-Werke, vol. 25), Berlín, 1962, pp. 59ss.

[6] Georg Lohmann desarrolla (en Georg Lohmann, *Indifferenz und Gesellschaft. Eine kritische Auseinandersetzung mit Marx*, Fráncfort, Suhrkamp, 1991) una interesante interpretación de *El capital* presentando las relaciones que Marx identifica en la sociedad capitalista como de enajenación y fetichismo como relaciones de *indiferencia*. Lohmann desarrolla su tesis en varios niveles y concluye con una crítica a Marx: la indiferencia sería el objeto, pero también el contrapunto (*Gegenspieler*) de la crítica de Marx, en la medida en que éste habría sido incapaz de llevar a las últimas consecuencias el carácter ambivalente de las relaciones de indiferencia de la sociedad capitalista. Para él, esto se reflejaría sobre todo en una insuficiente percepción de la cuestión de la autodeterminación del trabajador asalariado como ambivalencia entre autocosificación y autorrealización. Mi intención aquí no es, empero, discutir las tesis de Lohmann acerca de las limitaciones de Marx, sino indicar aquellos aspectos que un análisis de Marx basado en la cuestión de la indiferencia, como el que Lohmann desarrolla, sí permite revelar –por ejemplo, frente a la posibilidad de una crítica inmanente de la sociedad capitalista a partir justamente de la percepción de la ambivalencia presente en el interior de sus relaciones–. Ello se evidenciará en mi interpretación a través de una comparación entre la crítica al trabajo enajenado en los *Manuscritos de 1844* y la crítica al fetichismo de la mercancía en *El capital*.

[7] Retomo esta distinción acerca de la crítica de Marx de análisis recientes sobre el rol de la crítica de Marx en la sociedad capitalista, en particular de Rahel Jaeggi, "Was (wenn überhaupt etwas) ist falsch am Kapitalismus? Drei Wege der Kapitalismuskritik", en Rahel Jaeggi y Daniel Loick, *Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis*, Berlín, Suhrkamp, 2013, pp. 321-349.

determinadas relaciones) también podría, a través de una interpretación de lo que sería la crítica inmanente en ese contexto, llamar la atención hacia algunas posibilidades abiertas por la crítica desarrollada por Marx. Para exponer esta idea, después de justificar y aclarar el uso que hago del término *indiferencia*, expondré, primero, a partir de una comparación del concepto de *fetichismo* en *El capital* con el de *enajenación* en el fragmento sobre *El trabajo enajenado* de los *Manuscritos del 1844*, en qué medida la *indiferencia* se puede entender como *relación* y, segundo, mencionaré brevemente algunas de sus posibles consecuencias. La *indiferencia* aparecerá como el concepto sucedáneo del concepto temprano de *enajenación*, como resultado de los diferentes procesos de abstracción que Marx describe. En el marco de este trabajo sólo podré, evidentemente, indicar –en líneas generales– en qué sentido se podría desarrollar esa interpretación.

1

Marx inicia *El capital*, como se sabe, con el análisis de la mercancía y, desde el inicio de ese análisis, en el capítulo 1 del tomo I, se hace claro que el modo de producción capitalista se sustenta sobre procesos de abstracción. No es el lugar aquí de describir todos estos análisis en detalle; basta recordar que Marx nos muestra cómo el modo de producción capitalista se apoya, al transformar algo en mercancía, en diferentes procesos de abstracción: en la abstracción del aspecto cualitativo del valor de ese algo en tanto que objeto útil;[8] en la abstracción del carácter concreto del trabajo productor de las mercancías en tanto que soportes de valor de uso;[9] en la abstracción del carácter concreto de aquella mercancía que asume en el intercambio la forma equivalente, y por lo tanto del dinero;[10] en la abstracción del portador concreto de la mercancía fuerza de trabajo en la medida en que se la compran temporalmente con el fin de utilizarla para el proceso de valorización del capital;[11] en la abstracción del carácter concreto de la mercancía producida durante el proceso de valorización del capital, verdadero fin de la producción capitalista,[12] y final-

[8] Karl Marx, *Das Kapital...*, p. 52.
[9] *Ibid.*, p. 56.
[10] *Ibid.*, p. 84.
[11] *Ibid.*, pp. 181ss.
[12] *Ibid.*, pp. 192ss.

mente, en la abstracción del carácter concreto también de aquello que se valoriza de esa manera, es decir, del capital.[13] Esos procesos de abstracción traen como consecuencia el carácter de *fetiche* de la mercancía, expresado ya en la imagen de la forma como la riqueza aparece en las sociedades capitalistas con la que Marx abre su exposición y crítica en *El capital*: "La riqueza de las sociedades en las cuales el modo de producción capitalista domina aparece como una "monstruosa colección de mercancías".[14] Pero la noción de *fetichismo* que Marx introduce a partir del fetichismo de la mercancía se refiere aparentemente a un estado, más que a una relación: al hecho de que relaciones sociales entre personas asuman "la forma fantasmagórica de una relación entre cosas".[15]

Lo que quiero defender en lo que sigue es que el *fetichismo* como "hecho" –la apariencia mística, fantasmagórica, mágica de cosas que parecen tener vida propia– no sólo *encubre* relaciones (o hace con que relaciones entre personas aparezcan como relaciones entre cosas) sino *consiste* él mismo en *relaciones* de determinado tipo. Así, el punto de partida y objeto central de la crítica de Marx se podría interpretar como una crítica a las relaciones que se establecen a través de los procesos de abstracción característicos del modo de producción capitalista, que son ellos mismos los que producen el carácter de fetiche de la mercancía. Las relaciones que corresponden a estos procesos y sus resultados son aquellas a las que trataremos aquí como relaciones de *indiferencia*. Aunque *indiferencia* (*Indifferenz*) no es un término central en el vocabulario de *El capital*, es evidente –lo indica el mismo Lohmann– que ese sentido está presente en su espíritu, incluso porque es notable en el texto alemán la presencia de sinónimos de *Indifferenz*, como *Gleichgültigkeit*, y de expresiones cercanas con esa connotación, como la de *gleiche Gültigkeit* (con significado de *igual validez*, pero pudiendo tener una connotación cercana).[16] Ese término tiene, de hecho, la ventaja de hacer posible entender el resultado directo de aquellos procesos de abstracción como *indiferencia* en por lo menos dos sentidos, que aparecen entrelazados: un aspecto formal, que se refiere justamente al carácter *abstracto, in-diferente* (*gleich gültig*) de algo, que permitiría su intercambialidad arbitraria por cualquier otro equivalente, y un aspecto material que se refiere a un contenido con una connotación evaluativa cercana al uso corriente del término *indiferencia*.[17] Así,

[13] *Ibid.*, pp. 214ss.
[14] *Ibid.*, p. 49.
[15] *Ibid.*, p. 86.
[16] P. ej., en *Ibid.*, p. 74.
[17] Lohmann describe la distinción entre estos dos aspectos como la distinción entre

por ejemplo, el valor y la intercambiabilidad (*Austauschbarkeit*) de las mercancías se funda sobre la "*igualdad* (*Gleichheit*) e *igual validez* (*gleiche Gültigkeit*) de todos los trabajos",[18] misma que "sólo puede consistir en una abstracción de su real *desigualdad*";[19] al hacer aparecer un objeto útil como mercancía, como resultado del proceso de abstracción, "[t]odas sus propiedades sensibles están extintas",[20] y nos son, por lo tanto, *indiferentes*; y, de la misma forma, al capitalista le es *indiferente* el portador concreto de la mercancía fuerza de trabajo cuando se la encuentra en el mercado, ya que todos los portadores son intercambiables: "La pregunta, por qué ese trabajador libre aparece frente a él en la esfera de circulación *no le interesa* al dueño del dinero".[21]

¿Pero en qué medida esos procesos de abstracción mismos se pueden interpretar como relaciones, y éstas como el objeto central de la crítica de *El capital*? Aquí una comparación con la concepción de la *enajenación* en los *Manuscritos de 1844* podría ser esclarecedora. Ya en esos fragmentos, Marx partía en su análisis de los mismos fenómenos económicos de que también partía la economía política, para mostrar que aquello que tenían como "hechos" –la propiedad privada, por ejemplo– se debería entender como relaciones sociales.[22] En el fragmento sobre *El trabajo enajenado*, Marx describirá cuatro aspectos de la enajenación del trabajador bajo las relaciones de propiedad capitalistas que son precisamente resultado de esas relaciones. Según Marx, en la sociedad capitalista el trabajador percibe su trabajo como "algo exterior al trabajador, es decir, como algo que no forma parte de su esencia"[23] y que por lo tanto le es ajeno y no permite que su esencia humana –la que Marx ve como indisolublemente vinculada al trabajo– se realice. Como lo expone Marx, el trabajador se enajena, por lo tanto, 1) frente al *producto* de su trabajo, en la medida en que éste pasa a ser "un objeto ajeno y dotado de poder

una indiferencia funcional y una personal. Véase Georg Lohmann: *Indifferenz und Gesellschaft. Eine kritische Auseinandersetzung mit Marx*, Fráncfort, Suhrkamp, 1991, p. 18. Lohmann establece, además, otras distinciones que no tienen mayor relevancia para lo que se discute aquí.

[18] Karl Marx, *Das Kapital...*, p. 74 (cursivas mías).

[19] *Ibid.*, p. 87 (cursivas mías, MMSM).

[20] *Ibid.* p. 52.

[21] *Ibid.* p. 183 (cursivas mías, MMSM).

[22] Karl Marx, *Ökonomische-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, Berlín, Dietz, (Marx-Engels-Werke vol. 40), 1962. Las traducciones de estos manuscritos también son mías, cotejadas con las de la edición en español: Karl Marx: *Marx: Escritos de Juventud. Carlos Marx y Federico Engels, Obras Fundamentales*, vol. 1, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.

[23] *Ibid.*, p. 514.

sobre él";[24] 2) frente a la *actividad* de trabajo misma, que se le aparece "como una actividad ajena y que no le pertenece";[25] 3) frente a su *ser genérico*, es decir, su propia humanidad, en la medida en que para él la "vida misma aparece solamente como medio de vida",[26] y 4) frente a los otros *seres humanos*, ya que "todo hombre es considerado en relación con los demás con arreglo a la medida y a la relación en que él mismo se encuentra como trabajador".[27]

Estas mismas cuatro dimensiones pueden ser identificadas –evidentemente con diferencias– en el resultado de los procesos de abstracción que Marx describe en *El capital*. En primer lugar, me parece evidente que el carácter de *fetiche* que asumen las mercancías en la sociedad capitalista es a la *abstracción* en *El capital*, así como el *producto del trabajo enajenado* era a la *enajenación* en los *Manuscritos del 1844*: tanto el carácter de fetiche de la mercancía como el producto que se le aparecía al trabajador como ajeno constituyen el resultado objetivado de un proceso similar. La relación de los procesos de *abstracción* con la idea de un *distanciamiento* semejante al que Marx describía en sus *Manuscritos* como *enajenación* (*Entfremdung*) es evidente: ya etimológicamente, en su origen en el verbo latino *abstrahere*, *abstracción* remite a la idea de *arrastrar lejos de, apartar, separar*;[28] y el resultado de los procesos que Marx describe es, efectivamente, el hecho de que lo abstraído aparece como demasiado distante de lo concreto del que se le abstrajo para que se pueda reconocer en aquél su origen en éste. El origen de ese proceso está para Marx, como se sabe, en que en el valor de cambio como expresión de tiempo de trabajo abstracto (valor) no se puede reconocer su origen en trabajo concreto. En su análisis de la mercancía en el primer capítulo de *El capital*, Marx muestra cómo la *forma* mercancía misma encubre el carácter concreto del objeto producido como resultado de trabajo humano igualmente concreto y, en la relación con otras mercancías, pasa a ser vista apenas como *quantum* de valor, calculable en tiempo de trabajo abstracto, independiente del trabajador: "La igualdad de los trabajos humanos asume la forma de cosa (*sachliche Form*) de igual objetividad de valor (*gleiche Wertgegenständlichkeit*) del producto de trabajo".[29]

[24] *Ibid.*, p. 515.
[25] *Idem.*
[26] *Ibid.*, p. 516.
[27] *Ibid.*, p. 518.
[28] *Véase* La entrada *abstraho, abstrahere, abstraxi, abstractum,* en Santiago Segura Munguía, *Nuevo Diccionario Etimológico Latín-Español*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2006, p. 6.
[29] Karl Marx, *Das Kapital...*, p. 86.

En segundo lugar, ya en los *Manuscritos* es el carácter enajenado de la actividad de trabajo (la segunda dimensión descrita por Marx) el que funda los otros tres aspectos de la *enajenación*. El hecho de que el producto de su trabajo no se le aparezca al trabajador como suyo (ni lo sea) es el resultado material de que la actividad de trabajo tampoco lo es, ya que ni el tiempo, ni los medios de trabajo, ni la organización del trabajo mismo están bajo el control del trabajador: "El proceso de trabajo es un proceso entre cosas que el capitalista compró, entre cosas que le pertenecen".[30] De la misma manera, el carácter de fetiche de la mercancía (y del dinero, y del capital) es el resultado de un proceso de abstracción realizado "por detrás de las espaldas"[31] del trabajador, sobre el cual él no tiene ni el control, ni la conciencia: el proceso a través del cual su trabajo concreto aparece como trabajo abstracto, en la medida en que "los trabajos privados ejecutados de manera independiente el uno del otro pero, en tanto que eslabones de la división social del trabajo, dependientes el uno del otro por todos lados (*allseitig voneinader abhängig*), se reducen continuamente a su medida socialmente proporcional".[32]

También la tercera dimensión de la enajenación en los *Manuscritos* se puede reencontrar en *El capital*. La enajenación del ser humano frente a su *ser genérico*, que se expresa en los *Manuscritos* en el hecho de que en el contexto del trabajo enajenado la vida genérica se pone a servicio de la vida individual (y no al contrario, como debería ser), parte de la premisa antropológica de que la esencia de lo humano consistiría en su *objetivación* a través del trabajo –la que, en una sociedad marcada por la propiedad privada, no se realizaría, convirtiéndose la vida humana en mera supervivencia del individuo–. Es verdad que ya en el caso de *El capital* la premisa antropológica no es lo determinante. Pero podríamos ver en la imagen de una "asociación de seres humanos libres" que aparece en el apartado sobre el fetichismo de la mercancía algo así como un parámetro normativo equivalente, vinculado a lo que se podría tal vez entender como una vida libre, opuesta a la vida como mera supervivencia de la sociedad capitalista. Una hipotética "asociación de seres humanos libres",[33] en la que no hubiera la dependencia personal característica de la Edad Media,[34] pero en la que tampoco fuera ya la universalidad abstracta la base de la producción de las mercancías, establecería de cierta forma una relación

[30] *Ibid.*, p. 200.
[31] *Ibid.*, p. 59.
[32] *Ibid.*, p. 89.
[33] *Ibid.*, p. 92.
[34] *Ibid.*, p. 91.

entre los productores y su producción como producción social que se podría interpretar como un concepto normativo implícito de libertad: "Imaginemos [...] una asociación de seres humanos libres que trabajen con medios de producción comunes y gasten sus muchas fuerzas de trabajo individuales de manera consciente como una fuerza de trabajo social".[35] El producto total de tal asociación sería, dice Marx, un producto social, y "[l]as relaciones sociales de los seres humanos con sus trabajos y sus productos de trabajo permanecerían aquí transparentes tanto en la producción como en la distribución".[36] Para Marx, los procesos de abstracción que aparecen con la sociedad capitalista corresponden, al contrario, al "culto al ser humano abstracto" que habría surgido en el Cristianismo, en particular "en su desarrollo burgués, el Protestantismo, Deísmo, etc.".[37] Así, a la crítica a la enajenación frente al ser genérico del ser humano de los *Manuscritos* corresponde una crítica a aquellos procesos por los cuales la humanidad concreta del ser humano aparece como el "culto al ser humano abstracto", en el que no se puede ya reconocerla.

Finalmente, la cuarta dimensión de la enajenación en los *Manuscritos* –la enajenación frente a los otros seres humanos– aparece casi de la misma manera (aunque mucho más desarrollada) en *El capital*. En efecto, en los *Manuscritos* esa dimensión corresponde al hecho de que "todo hombre es considerado en relación con los demás con arreglo a la medida y a la relación en que él mismo se encuentra como trabajador",[38] lo que significa aquí, como trabajador enajenado. También en *El capital* las personas entran en contacto las unas con las otras a través de su presencia en la esfera de la circulación: "Las personas existen aquí la una para la otra sólo como representantes de mercancías y por lo tanto como poseedoras de mercancía",[39] es decir, sólo como personas abstractas, en las que no se puede ya reconocer las personas concretas: "las máscaras de personaje (*Charaktermasken*) de las personas son sólo la personificación de las relaciones sociales de las que ellas son las portadoras al aparecer unas frente a otras":[40] "Como los productores sólo entran en contacto social a través del intercambio de sus productos de trabajo, también los caracteres específicamente sociales de sus trabajos privados aparecen sólo a través de ese intercambio".[41]

[35] *Ibid.*, pp. 92-93.
[36] *Ibid.*, p. 93.
[37] *Ibid.*, p. 93.
[38] Karl Marx, *Ökonomische-philosophische...*, p. 518.
[39] Karl Marx, *Das Kapital...*, p. 100.
[40] *Ibid.*, p.100.
[41] *Ibid.*, p. 87.

Así, es evidente que hay una correlación entre la descripción de la noción de enajenación de los *Manuscritos* y la noción de fetichismo de *El capital*: ambos conceptos describen, en sus distintas dimensiones explícitas o implícitas, una relación de abstracción, distanciamiento –frente al producto de su trabajo, a su propia actividad, a la relación con su humanidad y con los demás seres humanos, por lo tanto en la sociedad producida de esa forma como un todo– para la que incluso intuitivamente el término indiferencia parecería aplicable.

Y, ¿en qué difiere la descripción del trabajo enajenado de los *Manuscritos* de la de *El capital*? Las comparaciones anteriores también deben haberlo dejado claro: mientras el resultado de la enajenación en los *Manuscritos* corresponde al hecho simple de todo aquello que aparece como ajeno (el producto, su propia actividad, su ser genérico, los otros seres humanos), el resultado de los diferentes procesos de abstracción en *El capital*, que se describe como un hecho en la noción de fetichismo, corresponde en realidad a *relaciones*: relaciones entre los aspectos concretos y abstractos de cada dimensión, que corresponden a la duplicidad con la que el trabajo aparece en la sociedad capitalista y, con él, todo lo demás. Toda la "fantasmagoría" de la "monstruosa" acumulación de mercancías de la riqueza en la sociedad capitalista describe en realidad *relaciones*, y ello no sólo en el sentido más inmediato de que, por detrás del hecho del fetichismo, o de las aparentes relaciones entre cosas, se esconde la relación entre personas, sino también en un sentido que no estaba presente en los *Manuscritos de 1844*: el de que también *entre* esos dos niveles de relaciones (el nivel aparente de relaciones entre cosas y el nivel real de relaciones entre personas) existe una relación: entre la apariencia y lo que se podría considerar aquí como lo "real".

También todas esas relaciones resultantes de la abstracción se pueden caracterizar como relaciones de *indiferencia*. El hecho de que en la *mercancía* no se reconozca el producto concreto como *objeto útil* corresponde a una *relación* entre mercancía y objeto útil en la que a la mercancía le es *indiferente* su portador concreto; en la *actividad de trabajo* como creadora de *valor* no se reconoce más su *dimensión concreta*, pues ésta es indiferente a la producción de valor; en el *ser humano abstracto* no se reconoce más el *concreto*, que le es indiferente; y en los demás seres humanos tampoco se reconoce ya más que su carácter abstracto de *portadores de mercancías*. Todo ello, evidentemente, resultado de aquellos procesos de abstracción que, de hecho, se originan "en el carácter social propio del trabajo que produce mercancías",[42] que es la base de todo ello.

[42] *Ibid.*, p. 87.

2

Ahora bien, ¿qué resulta de todo ello para la crítica a la sociedad capitalista? Si mi análisis anterior es correcto, se demuestra, en primer lugar, la posibilidad de interpretar las relaciones de indiferencia (en todos esos sentidos) como el objeto de la exposición y crítica desarrollada en *El capital*, como ya sugería Lohmann.[43] Yo propondría distinguir en este sentido tres dimensiones de relaciones de indiferencia a las que, me parece, se aplica la crítica de *El capital*:

1) Una indiferencia *en* las propias relaciones resultantes, en cuanto resultado abstracto de los procesos de abstracción, que es la que aparece de manera más inmediata cuando se describen "relaciones sociales entre cosas" y "relaciones (cosificadas) entre personas": la forma "fantasmagórica" de una relación entre cosas que asumen las relaciones sociales humanas en la sociedad capitalista expresa una indiferencia recíproca entre lo que se relaciona, ahí incluido el trabajador y el producto del trabajo, la actividad misma, el propio ser genérico, los demás seres humanos.

2) Una indiferencia *entre* las dimensiones abstracta y concreta de cada relación, cuya crítica es la que permite descifrar la primera: la que revela que las relaciones abstractas entre cosas *aparecen* en cuanto tal, pero en realidad remiten a, y se originan y fundan en relaciones concretas entre personas. La indiferencia aquí es una indiferencia frente al carácter concreto del trabajo que se cosifica en cosa abstracta, que es lo que produce la "fantasmagoría" anterior.

3) Una posible indiferencia, implícita, *frente* a la indiferencia anterior, y vinculada a ella, que es la que obstaculiza su crítica: la indiferencia frente a la indiferencia anterior oculta precisamente el origen de la "fantasmagoría" y la hace aparecer en cuanto tal. La crítica a esta última dimensión de la indiferencia se podría interpretar a su vez como crítica de la ideología.

Mucho se podría decir acerca de esas diversas dimensiones de la indiferencia. Destacaría, empero, por lo menos dos consecuencias que resultan de una interpretación de la crítica desarrollada en *El capital* como fundada en relaciones de indiferencia. En primer lugar, una interpretación de la exposición y crítica de Marx a la sociedad capitalista que deje

[43] Georg Lohmann, *op. cit.*

claro el carácter relacional de su objeto (i.e., que la crítica tiene como objeto relaciones de indiferencia) en todas esas dimensiones permitiría, me parece, explicitar como fundamentadas en una crítica ética a relaciones de indiferencia tanto la crítica *funcionalista* a las disfuncionalidades de la economía capitalista (aspecto de la crítica presente en *El capital* para la cual el problema central en la sociedad capitalista serían sus tendencias autodestructivas), como la crítica *moral* a la explotación, expresada en el concepto de plusvalía, central en todo el análisis. Éstas se podrían criticar de manera inmanente en el doble sentido de la indiferencia del que partimos (la indiferencia como abstracción, base de todo, y la indiferencia en el sentido evaluativo resultante de ésta) como aspectos opuestos a una concepción de la buena vida. Así, se podría ver a la injusticia presente en la extracción de plusvalía como manifestación de una indiferencia con respecto a las necesidades concretas del ser humano concreto que aparece en la esfera de la circulación como mero portador de fuerza de trabajo; o al carácter disfuncional de la economía capitalista como resultado de una indiferencia frente al trabajo concreto y a los medios concretos de producción que empiezan, dice Marx, con "la Tierra".[44] Así entendida, la crítica a las relaciones de indiferencia parecería estar en la base de toda la crítica de la sociedad capitalista desarrollada por Marx.

Por otro lado, la dimensión de la indiferencia *entre* las dimensiones abstracta y concreta de cada relación tiene otra implicación. Tomar en serio esa indiferencia como una relación existente entre aquellas dimensiones (y no serle indiferente en el tercer sentido, es decir, no ignorarla) implica tener conciencia de que tanto la dimensión abstracta como la concreta son parte de lo "real" de la economía capitalista. Es decir, el fetichismo no es solamente una mistificación: las relaciones entre personas en la sociedad capitalista aparecen efectivamente como relaciones entre cosas, porque la abstracción del trabajo concreto está en la base de todo el proceso de producción capitalista. Si el fetichismo es una mistificación, lo es por su unilateralidad, por ignorar el origen concreto de las relaciones abstractas que expone. De hecho, ello sólo se puede criticar de manera efectiva a partir de un parámetro normativo *inmanente* a las relaciones que se critican y que pueda, al mismo tiempo, apuntar al carácter de verdad relativa de lo abstracto.

Ese carácter de verdad aparecería, entonces, en la ambivalencia presente, por ejemplo, en el modo en que Marx describe al trabajador ca-

[44] Karl Marx, *Das Kapital...*, p. 193.

pitalista "libre": al hablar de la fuerza de trabajo en el capítulo 4, Marx afirma que el trabajador de la sociedad capitalista se encuentra en el mercado "libre en el doble sentido de que él como persona *libre* (*frei*) dispone de su fuerza de trabajo como su mercancía, [y] de que él, por otro lado, no tiene otras mercancías que vender, está *libre* (*los und ledig, frei*), de todas las cosas necesarias para la realización de su fuerza de trabajo".[45] Ese doble sentido en el que Marx usa el término *libre* significa, primero, que el trabajador *libre* del mercado capitalista lo es también en el segundo sentido, es decir, *libre* como privado de todo; pero ello también significa que el trabajador *libre* al ser privado de todo, lo es también en el primer sentido, que es un sentido normativo: *libre* frente, se desprende del texto, a las dependencias personales características de la Edad Media.[46] Es verdad que Marx, poco después, ironiza los parámetros de justicia presentes en la sociedad burguesa, al describir, por ejemplo, la esfera de la circulación como "[v]erdadero Éden de los derechos humanos innatos".[47] Pero también en esa ironía se encuentra, por lo menos implícitamente, presente la conciencia de una ambivalencia.

Esa ambivalencia puede ser el punto de partida mismo de una crítica inmanente de las relaciones de indiferencia de la sociedad capitalista. Posiblemente Marx no haya desarrollado plenamente la crítica inmanente que deriva de esa ambivalencia;[48] no obstante, el sentido en el que ésta se podría desdoblar no deja de ser perceptible en la exposición y crítica de *El capital*: el sentido de la libertad parcialmente presente en la libertad del mercado, o el de la igualdad universalista parcialmente presente en la indiferencia:

> El secreto de la expresión de valor, la igualdad y la igual validez de todos los trabajos, porque y en la medida en que son en realidad trabajo humano, sólo se puede descifrar en el momento en que el concepto de la igualdad humana ya tiene la estabilidad de un prejuicio popular. Ello sólo es posible en una sociedad en la que la forma mercancía es la forma universal del producto de trabajo, es decir, que la relación de los seres humanos los unos con los otros como poseedores de mercancías es la relación social dominante.[49]

[45] *Ibid.* p. 183.
[46] Sobre éstas, ver, p.ej., *Ibid.* p. 91.
[47] *Ibid.* p. 189.
[48] Ésa es la opinión de Lohmann. Véase Lohmann, *op. cit.*, pp. 360ss.
[49] Karl Marx, *Das Kapital...*, p. 74.

BIBLIOGRAFÍA

Angehrn, Emil y Georg Lohmann (orgs.), *Ethik und Marx. Moralkritik und normative Grundlagen der Marxschen Theorie*, Königstein/Ts., Athenäum, 1986.

Jaeggi, Rahel, "Was (wenn überhaupt etwas) ist falsch am Kapitalismus? Drei Wege der Kapitalismuskritik", en Rahel Jaeggi y Daniel Loick, *Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis*, Berlín, Suhrkamp, 2013, pp. 321-349.

________ y Daniel Loick, *Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis*, Berlín, Suhrkamp, 2013.

Lohmann, Georg, *Indifferenz und Gesellschaft. Eine kritische Auseinandersetzung mit Marx*, Fráncfort, Suhrkamp, 1991.

Marx, Karl, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, vol. I, Berlín, Dietz (Marx-Engels-Werke vol. 23), 1962.

________, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, vol. III. Berlín, Dietz (Marx-Engels-Werke vol. 25), 1962.

________, Ökonomische-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844, Berlín, Dietz (Marx-Engels-Werke vol. 40), 1962, pp. 465 y ss.

________, *Marx: Escritos de Juventud. Carlos Marx y Federico Engels, Obras Fundamentales*, vol. 1, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.

Quante, Michael, *Karl Marx Ökonomisch-philosophische Manuskripte. Kommentar*, Fráncfort, Suhrkamp, 2009.

________ y David P. Schweikard (orgs.) *Marx Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, Stuttgart, Metzler, 2016.

Segura Munguía, Santiago, *Nuevo Diccionario Etimológico Latín-Español*, Universidad de Bilbao, Deusto, 2006.

7. LOS PROCESOS DE FETICHIZACIÓN COMO CLAVE RECONSTRUCTIVA DEL CONCEPTO DE PATOLOGÍAS SOCIALES

GUSTAVO PEREIRA*

Jon Elster, en su libro *Una introducción a Karl Marx*, cierra su trabajo con un provocador capítulo titulado "¿Qué vive y qué está muerto en la filosofía de Marx?"[1] En ese capítulo, Elster evalúa lo mejor de la herencia de Marx y aquello que difícilmente puede llegar a sobrevivir a las exigencias y requerimientos que han colocado el paso de la historia y el desarrollo de las sociedades capitalistas a la teoría marxista. Independientemente de la respuesta que brinda Elster, quiero rescatar ese espíritu de reapropiarnos de la mejor herencia de un pensador clásico, es decir, de un filósofo que ha marcado un hito en la historia del pensamiento y que es un clásico porque su obra sigue tan viva que continúa dialogando con nosotros. Voy a tratar de responder a la pregunta de Elster diciendo que algo que sigue vivo del pensamiento de Marx o que puede seguir dialogando con nosotros es la posibilidad de entenderlo como un antecedente de la conceptualización de las patologías sociales, pero especialmente como una clave reconstructiva de dicho concepto. La razón para esto podría deberse a una contribución no intencional de Marx ya que, como es obvio, él no presenta el concepto de patologías sociales sino que su tarea principal consiste en explicar los rasgos y la dinámica reproductiva del modo de producción capitalista. Pero como las patologías sociales son un fenómeno inherente a los procesos de racionalización social que tienen como principal motor a la economía capitalista, puede decirse que Marx, al presentar los rasgos del modo de producción capitalista, está en presencia de la lógica que generan las patologías sociales y, por tanto, algunos de los conceptos que presenta para explicar la dinámica de la sociedad capitalista dan cuenta de los rasgos de la forma en que operan las patologías sociales. Esto es lo que permite hablar de sus posiciones teóricas no solamente como un antecedente de las patologías sociales sino también como una clave reconstructiva para explicar este tipo de fenómenos, en la medida en que algunos rasgos, sin los cuales no serían completamente explicadas, provienen de sus posiciones teóricas.

* Universidad de la República, Uruguay.

[1] Véase Jon Elster, *Una introducción a Karl Marx*, México, Siglo XXI Editores, 1991, cap. 10.

Son cinco los rasgos que voy a presentar como la contribución indirecta de Marx a la conceptualización de las patologías sociales: a) la idea de enmascaramiento, inherente a los diferentes fetichismos, como una característica estructural de las patologías sociales; b) la atribución de una realidad independiente a los objetos creados por los hombres; c) la transformación de medios en fines y viceversa, que proviene de la idea de alienación presente en el Marx juvenil, pero que también surge de los procesos de fetichización; d) la dialéctica de expansión y negación de la libertad presente principalmente en la idea de explotación, y e) la explicación sociológica del fenómeno y no su mera explicitación fenomenológica.

A continuación, presentaré en primera instancia el concepto de patologías sociales, tal como es entendido por la tradición que va de Weber a Habermas, pasando por Lukács, para luego presentar los rasgos que no se encuentran suficientemente destacados en esta conceptualización y que, al provenir de la obra de Marx, pueden dotar de mayor fortaleza a dicho concepto.

PATOLOGÍAS SOCIALES

Las patologías sociales pueden ser caracterizadas como procesos sociales anónimos que inciden en la vida práctica de los individuos al alterar el sentido de los contextos prácticos compartidos que median la reproducción de la sociedad. El rasgo de anónimo se debe a que tales procesos no pueden ser imputados a un agente específico, sea tanto individual o grupal, y son parte de una dinámica que tiene una publicidad gris en la medida en que las reglas que impone operan en forma semiconsciente, modificando las que orientan su comportamiento. Este tipo de procesos, que opera a las "espaldas de los individuos",[2] está presente en las estructuras y relaciones sociales que median la reproducción social, y puede ser contrastado con procesos saludables inherentes a esas mismas estructuras y relaciones sociales. Estos procesos de reproducción social saludable se pueden explicar a partir de un potencial ejercicio de la racionalidad práctica especificada en sus diferentes contextos,[3] es decir, que tal ejerci-

[2] Véase Jon Elster, *Making sense of Marx*, París y Cambridge, Maison des Scienes del Homme-Cambridge, 1985, p. 18.

[3] La racionalidad práctica se manifiesta en contextos prácticos que tienen diferentes objetos y también lógicas justificatorias propias. Tradicionalmente estos contextos han

cio se encuentra disponible en el desarrollo alcanzado históricamente por las instituciones, las costumbres y las prácticas compartidas por los individuos, y lo patológico remite a lo que impide, limita o bloquea la apropiación y el ejercicio de la racionalidad práctica en los distintos contextos prácticos en que es posible ejercerla.[4] Solamente porque estamos en condiciones de actualizar ese potencial de racionalidad, de apropiarnos de él, es que podemos evaluar y criticar las situaciones en las que se da su no realización y atribuirles el carácter de patológico. El concepto de patología social tiene un alcance tanto normativo, en la medida que supone una evaluación de ciertos procesos sociales, como descriptivo, en tanto da cuenta de esos fenómenos, pero lo importante a destacar es que esto se da en un mismo movimiento, es decir, la descripción de las patologías sociales ya supone su evaluación, y la misma, como ya se indicó, depende de esa idea de ejercicio de la racionalidad práctica que en un momento histórico se encuentra disponible para los individuos.

A partir de lo anterior, tenemos que los procesos sociales que se denominan patologías sociales tienen como rasgo distintivo la imposición de un tipo de racionalidad práctica en contextos sociales regulados por otro tipo de racionalidad práctica, lo que genera, como ya se adelantó, la distorsión del sentido compartido del contexto social en el que se incide, de tal manera que las relaciones interpersonales que se dan en ese contexto pasan a ser reguladas por la lógica de la racionalidad práctica que se impone. Por ejemplo, si la racionalidad de medios a fines se impone en el contexto práctico que tiene por objeto las cuestiones de la buena vida, puede llevar a la instrumentalización de relaciones de amistad, o mediadas por el amor, o también a casos de consumismo en los que se instrumentaliza la propia vida atribuyendo la capacidad de realizar nuestros planes vitales a meros medios para ello.

---

tenido que ver con: a) la vida buena cuando la acción está referida a nuestros proyectos vitales y la mejor forma de realizarlos; b) la moral cuando nuestra acción está referida a lo que todos podríamos querer en virtud de la condición de fines en sí mismos que compartimos; c) lo legal cuando nuestra acción demanda el respeto recíproco a través de las protecciones externas y los límites que nos hemos otorgado unos a otros para realizar nuestros fines, o d) la política cuando nuestra acción está referida a la comunidad con la que se comparte un proyecto político con el que el individuo se identifica en tanto ciudadano y que se realiza históricamente. Véase Rainer Forst, *Contexts of justice*, Berkeley, Universidad de California Press, 2002; *The Right to Justification*, Nueva York, Columbia University Press, 2007

[4] Una precisa reconstrucción sistemática de este concepto ha sido realizada por Honneth. Véase Axel Honneth, "Una patología social de la razón. Sobre el legado intelectual de la Teoría Crítica", en Axel Honneth, *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*, Buenos Aires, Katz, 2009, pp. 27-51.

Las patologías sociales han sido históricamente asociadas a los procesos de racionalización social, y a los efectos negativos que la institucionalización de la racionalidad de medios a fines inherente a ellos tiene sobre los individuos y en las relaciones interpersonales.[5] El antecedente más importante y el que más ha influido en las diferentes formulaciones de dicho concepto es el de Weber, el cual consiste en que las libertades ganadas por el proceso de modernización se convierten, a medida que las sociedades incrementan su complejidad, en coacciones disciplinarias transmitidas a partir de la burocratización y juridificación de la sociedad.[6] El diagnóstico de Weber provocó una significativa influencia en el marxismo occidental y su recepción es especialmente relevante en Lukács, quien toma de él el entender a la racionalización como un proceso de creciente institucionalización de la acción racional con arreglos a fines, pero la contribución de Lukács consiste en introducir en forma enfática el efecto destructivo que el dominio de esta racionalidad genera en la vida de los sujetos y que se manifiesta en el deterioro de las relaciones interpersonales y de la subjetividad de los individuos. Lukács realiza un gran aporte para la conceptualización de las patologías sociales debido a que presenta la articulación entre lo que podría denominarse como la dimensión objetiva de este tipo de fenómenos, manifiesta en el dominio de la forma mercancía en todas las relaciones sociales, con la dimensión subjetiva, manifiesta en la penetración de la mercantilización en todas las dimensiones vitales de la sociedad. La creciente racionalización que se da en las sociedades capitalistas significa para Lukács la imposición en todos los espacios sociales del cálculo y la mecanización, que conducen progresivamente a la obliteración o eliminación de propiedades cualitativas en favor de lo cuantificable, a la vez que se introduce una creciente insensibilidad y ceguera a la diferencia.[7] Este diagnóstico ha sido altamente influyente y puede extenderse con importantes variaciones a las diferentes generaciones de la Teoría Crítica, en particular lo ha sido con la forma de entender las patologías sociales por parte de Habermas.

Si bien Habermas coincide a grandes rasgos con que los procesos de racionalización social generan efectos como los indicados por Lukács,

[5] Véase Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003, pp. 258-260; Georg Lukács, "La cosificación y la conciencia del proletariado", en *Historia y conciencia de clase*, México, Grijalbo, 1969; Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa II. Crítica de la razón funcionalista*, Madrid, Taurus, 1987, pp. 323-329.

[6] Véase Max Weber, *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, México, Fondo de Cultura Económica, 1964, p. 1070.

[7] Véase G. Lukács, "La cosificación y...", p. 95.

sostiene que para los miembros de la sociedad, el mayor grado de diferenciación de los sistemas viene acompañado de mayores grados de libertad, y esto es lo que no es adecuadamente capturado por la explicación de Lukács. De acuerdo con esto es que la mayor libertad de elección debe pagarse con los efectos negativos que tienen en la vida práctica de los individuos la invasión del sistema económico y administrativo. Por lo tanto, el proceso de racionalización social, al mismo tiempo que provoca la institucionalización jurídica del sistema económico y del aparato del Estado, en los contextos de reproducción social mediados por la intersubjetividad, genera el surgimiento de efectos alienantes. Estas patologías cosificadoras se presentan cuando los ámbitos de la vida que dependen funcionalmente de orientaciones de valor, normas vinculantes y procesos de entendimiento, son monetarizados y burocratizados, es decir, son reducidos a la lógica unificadora de los sistemas de acción dirigidos por el dinero y el poder, y en esto consiste la colonización del mundo de la vida propuesta por Habermas.[8] De acuerdo con lo anterior, puede sostenerse que en términos generales las patologías sociales son procesos sociales anónimos, caracterizados por la imposición de un tipo de racionalidad práctica en espacios sociales regulados por otro tipo de esta racionalidad, especialmente la de medios a fines, y que al hacerlo provoca la transformación del sentido compartido del contexto del que se trate. Esto puede verse especialmente en los casos de burocratización y monetarización, inherentes a la colonización del mundo de la vida de Habermas, o en los diferentes casos de instrumentalización de los otros, de nosotros mismos y de nuestro entorno, o también en los procesos de juridificación que regulan nuestra vida reduciendo drásticamente la sensibilidad a la diferencia.

LA HERENCIA DE MARX

La formulación arriba presentada es lo suficientemente general como para contemplar a una parte importante de los intentos de conceptualizar los fenómenos sociales conocidos como patologías sociales. Sin embargo, esta formulación no deja de ser parcial y limitada, ya que es posible presentar algunos rasgos que han sido completa o parcialmente marginados de estas conceptualizaciones. Estos rasgos son rastreables en lo que podría entenderse como el legado de Marx a la conceptualización

[8] Véase J. Habermas, *Teoría de la...*, pp. 323-329.

de las patologías sociales, especialmente a través de los procesos de fetichización, y que serán presentados a continuación. Tanto el enmascaramiento, como la atribución de una realidad independiente a lo que nosotros mismos creamos, como la inversión de la relación entre medios y fines, son parte de los mismos procesos de fetichización que Marx caracterizó. A estos tres rasgos agregaré dos más que surgen una vez que se toma el pensamiento de Marx en forma comprehensiva y que consisten en proveer una explicación sociológica del fenómeno, y en la dialéctica de emancipación y su negación inherente a las patologías sociales.

Enmascaramiento

El primer rasgo que Marx lega es el carácter enmascarador que tienen las patologías sociales de su propia dinámica. La burocratización es vista y justificada como un requerimiento administrativo de las sociedades complejas y esto oculta el carácter reductor de la diversidad que impone, así como la imposición de la cuantificación y el menoscabo de relaciones interpersonales de solidaridad. Por lo tanto, las patologías sociales tienen como algo inherente el enmascarar los procesos a través de los que se manifiestan. Esto se da a través de justificaciones engañosas que bloquean la explicación de los fenómenos sociales o los parcializan o unilateralizan, lo que genera la aceptación por parte de los afectados o inhibe los procesos de cuestionamiento o crítica.

Sostengo que este rasgo quien mejor lo ha presentado es Marx a través de los diferentes procesos de fetichización que presenta en *El capital*. Si bien, como ya se indicó, Marx no tematiza las patologías sociales tal como las entendemos en la actualidad, a través de los distintos tipos de fetichización está refiriendo a un proceso social anónimo que tiene por consecuencia el enmascaramiento de las relaciones sociales que subyacen al mismo. En el caso particular del fetichismo de la mercancía sucede que, cuando un objeto que tiene valor de uso se transforma en mercancía, adquiere una serie de propiedades de carácter místico y metafísico, que las convierten en entidades independientes de los hombres, entablan relaciones entre ellas y esto tiene como efecto el ocultar el carácter social del trabajo, las relaciones de producción que están detrás de las mercancías, como si el rasgo de mercancía fuera un atributo natural de los objetos de los que se trate.[9] Este enmascaramiento –en tanto rasgo que Marx

[9] Véase Karl Marx, *El capital. Crítica de la economía política*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 37-38.

hereda a la conceptualización del concepto de patologías sociales– puede verse, como ya mencioné, en el burocratismo, donde las reglas y regulaciones cobran una realidad independiente de los individuos que las han formulado y a quien se supone que sirven, para pasar a ser el fin mismo de la administración. Probablemente uno de los casos más claros donde esto puede constatarse es en la burocratización de las políticas sociales que implementa un Estado y que consiste en la autonomización de la lógica interna a la aplicación de esas políticas, lo que las vuelve ciegas a circunstancias particulares que son relevantes para la justicia y, como consecuencia de esto, la implementación de una política social destinada a asegurar lo exigido por la justicia termina por generar efectos que conducen a lo contrario. Tal burocratización se manifiesta, por ejemplo, en la irrupción de instancias de control de la política que se implementa, que culminan convirtiéndose en tal carga para el beneficiario que operan como un incentivo negativo que puede conducir al abandono de la política. En estos casos, esta lógica administrativa, que en un cierto grado se presenta como necesaria para el buen funcionamiento de las políticas, se independiza y pasa a operar por su propia dinámica autorreproductiva, sin importar si con las políticas en cuestión se logra una expansión de la autonomía y la libertad de los agentes; en este proceso lo único importante es cumplir con lo impuesto por la administración y burocratización que han dejado de ser funcionales a la realización de la igual dignidad y responden a una lógica sistémica autonomizada.[10] En particular, estas distorsiones burocráticas pueden verse en algunas políticas de transferencia de ingreso que se han llevado adelante en América Latina y que hacen que los receptores de este beneficio sean socialmente estigmatizados o que tengan exigencias de contraprestaciones como control de la política, que los lleva a tener altos costos en tiempo disponible, lo que termina socavando el objetivo compensatorio de la política.[11]

[10] Véase Agustín Escobar Latapí y Mercedes González de la Rocha, *External Evaluation of the Impact of the Human Development Program Oportunidades Mid-term Qualitative Evaluation of the Oportunidades Program in rural areas*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Occidente, 2004; Mercedes González de la Rocha, *Evaluación externa del Programa Oportunidades 2008. A diez años de intervención en zonas rurales (1997-2007)*, México, Secretaría de Desarrollo Social, 2008.

[11] Véase Maxine Molyneux, "Mothers at the Service of the New Poverty Agenda: Progresa/Oportunidades, Mexico's Conditional Transfer Programme", *Social Policy & Administration*, vol. 40, núm. 4, 2006, pp. 425-449; Pedro Villatoro, "Los programas de protección social asistencial en América Latina y sus impactos en las familias: algunas reflexiones", en CEPAL, *Políticas hacia las familias, protección e inclusión social*, Santiago, CEPAL, 2005, pp. 6-10.

Mistificación

El segundo rasgo que quiero indicar refiere al efecto que generan en los individuos las patologías sociales y que los llevan a otorgarle a este tipo de procesos sociales un estatus ontológico independiente de los hombres, quienes son sus creadores y a quienes deberían estar a su servicio. Esto está presente en algo que he denominado reificación de conceptos, y que es especialmente distintivo de las cuestiones de justicia y desarrollo.[12] En estos casos, el objetivo de asegurar sus fines es guiado por criterios normativos y principios que operan como instancias intermedias de la aplicación y son construidos y desarrollados de tal manera que nos "hechizan" por su similitud con los patrones impuestos por la técnica, tales como la cuantificación y modelización, provocando una especie de fascinación que nos hace sentir que somos capaces de controlar e intervenir en el mundo social con la misma precisión y eficiencia con que la técnica puede hacerlo.[13] En consecuencia, los conceptos que emergen de esta tendencia son cristalizados, perdiendo por ello su sensibilidad a los aspectos de la realidad social que no pueden ser controlados bajo los parámetros de la técnica; esto puede observarse en circunstancias sociales fuertemente mediadas por la intersubjetividad, que no pueden ser captadas por tales parámetros y pasan a ser ajenas a las conceptualizaciones que emergen de los procesos de reificación de conceptos.[14] Puede afirmarse, entonces, que el éxito de la técnica, manifiesto en el control de la naturaleza, la ha impuesto como patrón exclusivo de una intervención eficiente[15] y la ha llevado a regir en espacios sociales que deberían ser contemplados por criterios más sensibles a la variabilidad interpersonal y las transformaciones históricas. En el caso particular de la justicia o el desarrollo, el "encantamiento" que provocan estos conceptos genera la ilusión de que hacer lo que ellos requieren es de hecho hacer lo requerido por la justicia o el desarrollo, y a partir de esta creencia es que los medios, para alcanzar la mejor aplicación, son reificados y transformados en fines, lo que tiene por resultado que dicha aplicación se comprometa u obstaculice. De ahí que la justicia, el desarrollo o lo que se pretenda realizar a través de la intervención de la sociedad no es evaluado por

[12] Véase Gustavo Pereira, "La idea de dignidad. Aplicación y reificación de conceptos", *Sistema*, núm. 235, julio, 2014, pp. 67-80.

[13] Véase Jesús Conill, *El enigma del animal fantástico*, Madrid, Tecnos, pp. 211ss.

[14] Honneth, con su concepto de reificación, plantea este aspecto como olvido de reconocimiento. Véase Axel Honneth, *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*, Buenos Aires, Katz, 2007, pp. 85ss.

[15] Véase Jürgen Habermas, *Ciencia y técnica como ideología*, Madrid, Tecnos, 1984, pp. 117ss.

cuán efectivas son las medidas en la realización de la igual dignidad, sino que lo será por cuán eficiente sea la operativa de los principios y criterios normativos en juego. Estos últimos, bajo el proceso de reificación, son separados e independizados del objetivo de asegurar la igual dignidad, dejan de captar los aspectos relacionales de los procesos sociales y se convierten en los fines mismos de la aplicación.

La reificación de los conceptos, principios y criterios normativos descrita es el subproducto del impulso de conocer e intervenir en nuestro entorno social, y en su versión extrema culmina forzando a la realidad social a "entrar" dentro de los parámetros establecidos por los criterios normativos, conceptos o principios reificados, lo que culmina con la pérdida de sensibilidad a la variabilidad interpersonal, a la dinámica social o a la diferencia. En función de esto, puede afirmarse que la intervención en las sociedades, con el fin de realizar la justicia a través de las instituciones sociales, no constituye en sí mismo un proceso de reificación, sino solamente cuando la intención de controlar la realidad social, a través de la intervención por medio de políticas y diseños institucionales, es transformada en los fines mismos de la aplicación.[16] Bajo esta lógica, los procesos sociales son objetivados de tal forma que generan la ilusión de que pueden ser completamente controlados y de ahí se sigue en forma igualmente ilusoria que sea posible calcular las consecuencias de las intervenciones en la realidad social con precisión matemática.

Esta reificación de conceptos es también subsidiaria de lo que Marx afirma sobre los procesos de fetichización y que opera como parte de su legado para la conceptualización de las patologías sociales. Los procesos de fetichización, tal como ya se indicó, ofician de condición de posibilidad del enmascaramiento, y ello se da porque suponen una perturbación simbólica en el individuo de tal orden que se le atribuye a las mercancías una realidad independiente del hombre, un estatus ontológico independiente de quienes las crearon. La generación de esta realidad independiente y sus propiedades místicas que Marx presenta en *El capital*, ya habían sido anticipadas en los *Manuscritos*, en particular cuando afirma que "el objeto que el trabajo produce, su producto, se enfrenta a él como un *ser extraño*, como un *poder independiente* del productor",[17] de tal mane-

[16] Estas observaciones son claramente subsidiarias del legado de Adorno y Horkheimer; en particular esto puede verse en la conexión entre la reificación y la forma de pensar característica de las ciencias naturales, en la que los seres humanos y los procesos sociales son transformados en objetos estáticos, medibles y cuantificables. Véase Max Horkheimer y Theodor Adorno, *Dialéctica del Iluminismo*, Buenos Aires, Sudamericana, 1987, pp. 30-33.

[17] Karl Marx, *Manuscritos. Economía y filosofía*, Madrid, Alianza, p. 105

ra que "la vida que ha prestado al objeto se le enfrenta como cosa extraña y hostil".[18] Por lo tanto, ya en sus escritos juveniles, Marx percibía esta particularidad de la sociedad capitalista por la que los productos del trabajo se constituyen en un objeto que se independiza del hombre, lo enfrenta y lo agrede como un poder extraño. Esta inicial percepción es la que culmina atribuyéndole a la mercancía los poderes místicos que la llevan a tener la vida independiente que es ilustrada por la conocida metáfora de la mesa, que si bien es un objeto físico común y corriente, una vez que se convierte en mercancía se convierte en un objeto metafísico. "No sólo se incorpora sobre sus patas encima del suelo, sino que se pone de cabeza frente a todas las demás mercancías, y de su cabeza de madera empiezan a salir antojos mucho más peregrinos y extraños que si de pronto la mesa rompiese a bailar por su propio impulso".[19] Esta característica que toman las mercancías, como ya se indicó, es explicado primariamente por Marx a través de la lógica de reproducción del modo de producción capitalista, quedando pendiente una explicación de qué es lo que sucede en el individuo que es afectado por este fenómeno para que atribuya una realidad independiente y propiedades místicas a aquello que es producto del trabajo humano. Una explicación de este tipo oficiaría de complemento para dar cuenta de los fenómenos de fetichización, y voy a proponer que esta distorsión simbólica se debe a un fallo de la imaginación por parte de quienes son afectados por estos fenómenos, es decir, la dinámica capitalista que genera los procesos de fetichización afecta, socava y se retroalimenta del menoscabo de la imaginación de los individuos. Para explicar esto, es preciso indicar el alcance del concepto de imaginación que estoy utilizando; en particular, me estoy refiriendo a la imaginación como la capacidad de representarse imágenes que están ausentes y muy en particular de anticipar posibles escenarios en los que podríamos llegar a desempeñarnos. Esta formulación mínima de la imaginación da cuenta de la capacidad que permite que los individuos se representen distintos contextos prácticos en los que se lleva adelante su vida práctica y actúen en conformidad con las reglas compartidas por sus compañeros de interacción. De esta forma es que acceden a su mundo vital e intervienen en él, al representarse en forma adecuada las diferentes prácticas compartidas a través de las reglas que las constituyen y las siguen en conformidad con expectativas intersubjetivamente constituidas. Los procesos de fetichización suponen que la mercantilización provoca un fallo en la imaginación, por el cual se genera una repre-

[18] *Ibid.*, p. 106.
[19] Karl Marx, *El capital...*, p. 37.

sentación errónea de los contextos práctico vitales en los que reproducimos nuestra vida, y como consecuencia de ello nos representamos a las mercancías no como objetos que fueron producidos por el trabajo humano sino como si fueran capaces de relacionarse entre sí, y ello en virtud de que tienen una vida independiente de los hombres que los han creado. Por lo tanto, puede afirmarse que la dinámica de reproducción de las sociedades capitalistas trae consigo el menoscabo de la imaginación de los individuos, que es lo que explica la distorsión simbólica que se suscita en los procesos de fetichización.

Inversión de la relación medios fines

De estos dos rasgos se sigue un tercero, que también quiero señalar como parte de la herencia de Marx para la conceptualización de las patologías sociales, y que consiste en la transformación de algo que tiene la función de ser un medio para nuestra vida en un fin y viceversa. Este proceso está asociado a los de fetichización porque supone, tal como se indicó, otorgarle una vida independiente a lo que es producto de nosotros. Es interesante, sin embargo, reconstruir el camino que recorre Marx para ello, puesto que esto ya lo indica en sus escritos juveniles, especialmente en *La cuestión judía* y en el *Primer Manuscrito*, y es una formidable anticipación de las consecuencias inherentes al desarrollo de las sociedades capitalistas complejas. En particular es especialmente claro cuando sostiene que "en la sociedad civil, alguien es activo en tanto individuo privado, considera a los otros seres humanos como medios, se degrada a sí mismo convirtiéndose en medio, y se vuelve el juguete de los poderes enajenantes".[20] Y esta posición es reforzada en la tercer forma de alienación que trata en el apartado referido a "El trabajo enajenado" en el *Primer Manuscrito*, es decir, la alienación con respecto al ser genérico, ya que en este caso el hombre se enfrenta a sí mismo en aquello que está objetivado, y al enfrentarse a sí mismo también se enfrenta a otro,[21] habilitando de esa forma las posibilidades de instrumentalización del otro, es decir, si se genera una relación de ajenidad con su propia humanidad, esa ajenidad también afectará a otros seres humanos, y esta relación de extrañamiento permite considerar al otro como algo instrumentalizable, como un mero medio. Esta característica es también distintiva de los fenómenos de reificación, en particular, y de las patologías sociales en

[20] Karl Marx, *Sobre la cuestión judía*, Buenos Aires, Prometeo, 2004, p. 19.
[21] Véase K. Marx, *Manuscritos...*, p. 113.

general, y pauta el carácter de antecedente conceptual de las patologías sociales que tiene el concepto de alienación desarrollado por Marx. Por supuesto que el lugar donde se encuentra mejor desarrollado es en *El capital*, ya que el misticismo del que habla en el fetichismo de la mercancía no solamente consiste en que un objeto que es creado por nosotros cobra vida, se independiza y se relaciona con otros objetos y con nosotros mismos a partir de su propia lógica, sino también que esto supone que se invierta la relación entre medios y fines asociados a nuestra reproducción vital.

Es el consumismo el fenómeno contemporáneo en el que estas características que estoy presentando se manifiestan con especial claridad. En estos casos, los objetos de consumo, que son medios para llevar adelante nuestros planes vitales y alcanzar nuestra felicidad o autorrealización, son sistemáticamente transformados en portadores de dicha felicidad, convirtiéndose en los fines mismos de nuestra reproducción vital. A su vez, lo que desata el desenfreno del consumo es la búsqueda sin fin de instancias portadoras de sentido para nuestra vida; esto se produce a través de la adquisición de bienes posicionales, que son considerados en sí mismos valiosos, y siempre serán provisionales debido a la lógica que el mercado impone.

Entonces, a partir de los procesos de fetichización y de lo también afirmado en el *Primer Manuscrito* y en *La cuestión judía*, puede sostenerse que Marx identifica por primera vez tres características básicas de las denominadas patologías sociales y por ello las hereda a los diferentes intentos de su conceptualización.

La primera de ellas consiste en el rol enmascarador que oculta los procesos y las relaciones que se encuentran detrás del fenómeno caracterizado como patológico. En segundo lugar, presenta el efecto que generan en los individuos las patologías sociales y que los llevan a otorgarle a este tipo de fenómenos un estatus ontológico independiente de los hombres que son sus creadores. En tercer lugar, las patologías sociales provocan la inversión de medios en fines y viceversa, porque además de generar la perturbación simbólica en los individuos que los lleva a otorgarle una realidad independiente, por ejemplo, a los procesos de burocratización o al consumismo, transforman a estos fenómenos en fines cuando tanto la administración del Estado o los bienes de consumo deberían estar al servicio de los individuos.

Si además de la contribución de Marx en *El capital* y en los escritos juveniles mencionados, tomamos su pensamiento en forma comprehensiva, existen dos rasgos más que se agregan a su herencia para la conceptualización de las patologías sociales.

Explicación sociológica

El cuarto rasgo es lo que podría denominarse como una explicación sociológica de los procesos que se pretenden explicar; independientemente de las posibles discusiones acerca de la metodología o las metodologías que subyacen a la obra de Marx,[22] lo que es incontrovertible es que presenta una explicación de los procesos sociales que hacen a la reproducción del modo de producción capitalista. Esto es especialmente relevante para la conceptualización de las patologías sociales porque en algunos intentos recientes de hacerlo se apela exclusivamente a una fenomenología, que si bien es capaz de proveer una descripción precisa, adolece de la identificación de los procesos que las generan y por ello tampoco pueden formular con claridad posibles caminos para superar estos fenómenos. Probablemente el caso de Axel Honneth sea el más notorio de esta tendencia, y simplemente una mirada a la forma en la que Marx explica metodológicamente los fenómenos sociales nos permite recuperar su énfasis en la explicación sociológica como un camino para dar cuenta de las patologías sociales. Simplemente como forma de ilustrar cuál es el camino marcado por Marx, puede tomarse en cuenta la forma en la que Habermas presenta a la colonización del mundo de la vida luego de presentar su teoría de la sociedad y a partir del instrumental teórico que desarrolla en esa tarea. En el caso de Habermas, es perfectamente posible desarrollar y proyectar eventuales formas de contrarrestar la incidencia de las patologías sociales a partir de la identificación de los procesos y las dinámicas sociales que las generan, algo que es considerablemente más opaco en el caso de Honneth.

Dialéctica de promesa emancipatoria y su negación

El quinto rasgo que quiero presentar es que a Marx le debemos probablemente una de las primeras formulaciones de lo que puede denominarse la dialéctica de la expansión de la libertad y su negación, especialmente manifiesto en las garantías de libertades individuales que realiza el capitalismo y su negación a través de la explotación inherente a este modo de producción.

La promesa emancipatoria moderna y su negación son parte de una dinámica social que es inherente a las sociedades complejas contempo-

[22] Véase J. Elster, *Making Sense...*, cap. 1.

ráneas y, por lo tanto, no responde a circunstancias contingentes que socavan la libertad, la igualdad o la autonomía de los individuos sino a una dinámica propia de la reproducción de nuestras sociedades. Este menoscabo de la libertad, la igualdad y la autonomía, aunque coincide con lo que puede catalogarse como injusticia, es causado por una lógica social que excede a este tipo de cuestiones. Esto es así porque si bien las patologías sociales también son parte del entramado institucional de una sociedad que tiene la función de realizar la justicia, cumplen una función distorsionante de su sentido y del de los contextos prácticos en los que se desempeñan los individuos.

En la medida en que la lógica del capitalismo que explica Marx se expande a través de los procesos de racionalización social a toda la sociedad, y ésta es la principal causa de las patologías sociales, la dialéctica de expansión y negación de la libertad puede también ser representada como un rasgo distintivo de las patologías sociales.

MARX COMO CLAVE RECONSTRUCTIVA

De acuerdo con lo desarrollado es que el concepto de patologías sociales no solamente se beneficia de la herencia que Marx lega, sino que también los cinco rasgos que he presentado se convierten en un criterio que permite discriminar entre las diferentes posibles conceptualizaciones en la medida en que se presentan como irrebasables para cualquier intento de explicar este tipo de fenómenos, de tal manera que la ausencia de alguno de estos rasgos nos deja ante una explicación empobrecida. Si por ejemplo falta el carácter enmascarador de las patologías sociales, su inversión de la relación medios y fines, o la explicación sociológica de las mismas, estaremos en presencia de un acercamiento parcial, defectuoso e incompleto a este tipo de fenómenos, es decir, si bien sería posible dar cuenta de las patologías sociales sin tener en cuenta completamente estos rasgos porque ellos no agotan la especificidad del fenómeno, la ausencia de ellos debilita la conceptualización. En particular, la formulación que hace Honneth de las patologías sociales adolece de la explicación sociológica y ello hipoteca severamente las intenciones de dar cuenta de este fenómeno, o también la tesis de la colonización del mundo de la vida de Habermas no da cuenta en forma suficiente de los fenómenos de enmascaramiento, por lo que puede afirmarse algo similar sobre su perspectiva. Por esta razón, considero que la herencia de Marx, además de brindarnos los rasgos indicados que cumplen con la función de establecer la caracterización bá-

sica de las patologías sociales, nos deja con una clave reconstructiva para la explicación de las patologías sociales. Esto último significa que, por una parte, provee de un criterio normativo para la evaluación de la conceptualización de las patologías sociales y, por otra, una base normativa para proyectar el desarrollo de este tipo de conceptualizaciones.

BIBLIOGRAFÍA

Conill, Jesús, *El enigma del animal fantástico*, Madrid, Tecnos, 1991.

Elster, Jon, *Una introducción a Karl Marx*, México, Siglo XXI Editores, 1991.

________, *Making Sense of Marx*, París-Cambridge, Maison des Scienes del Homme-Cambridge, 1985.

Escobar Latapí, Agustín y Mercedes González de la Rocha, *External Evaluation of the Impact of the Human Development Program Oportunidades Mid-term Qualitative Evaluation of the Oportunidades Program in rural areas*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Occidente, 2004.

Forst, Rainer, *Contexts of justice*, Berkeley, Universidad de California Press, 2002.

________, *The Right to Justification*, Nueva York, Columbia University Press, 2007.

González de la Rocha, Mercedes, *Evaluación externa del Programa Oportunidades 2008. A diez años de intervención en zonas rurales (1997-2007)*, México, Secretaría de Desarrollo Social, 2008.

Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa II. Crítica de la razón funcionalista*, Madrid, Taurus, 1987.

________, *Ciencia y técnica como ideología*, Tecnos, Madrid, 1984.

Honneth, Axel "Una patología social de la razón. Sobre el legado intelectual de la Teoría Crítica", en Axel Honneth, *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*, Buenos Aires, Katz, 2009.

________, *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*, Buenos Aires, Katz, 2007.

Horkheimer, Max y Theodor Adorno, *Dialéctica del Iluminismo*, Buenos Aires, Sudamericana, 1987.

Lukács, Georg, "La cosificación y la conciencia del proletariado", en *Historia y conciencia de clase*, México, Grijalbo, 1969.

Marx, Karl, *El capital. Crítica de la economía política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2012.

________, *Manuscritos. Economía y filosofía*, Madrid, Alianza, 1984.

________, *Sobre la cuestión judía*, Buenos Aires, Prometeo, 2004.

Molyneux, Maxine, "Mothers at the Service of the New Poverty. Agenda: Progresa/Oportunidades, Mexico's Conditional Transfer Programme", *Social Policy & Administration*, vol. 40, núm. 4, 2006.

Pereira, Gustavo "La idea de dignidad. Aplicación y reificación de conceptos", *Sistema*, núm. 235, julio, 2014.

Villatoro, Pedro, "Los programas de protección social asistencial en América Latina y sus impactos en las familias: algunas reflexiones", en Comisión Económica para América Latina y el Caribe, *Políticas hacia las familias, protección e inclusión social*, Santiago, CEPAL, 2005.
Weber, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003.
_______, *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, trad. de J. Medina Echavarría, México, Fondo de Cultura Económica, 1964.

8. VIDA Y TRABAJO EN *EL CAPITAL* DE MARX
UNA LECTURA A 150 AÑOS

FELIPE VICTORIANO*

1

Se cuenta que por los años veinte, en la apertura de un seminario dedicado a Aristóteles, Martin Heidegger habría dicho: "este curso consta de dos partes: una, sobre la vida de Aristóteles, y la otra, sobre la *Física*. En cuanto a la primera, Aristóteles fue alguien que nació, pensó y murió. Pasemos ahora a la segunda parte, que es la que interesa".[1] Bajo esta ironía filosófica, anecdótica, se resume cierto gesto crítico general que nos gustaría retratar: respecto de una "obra", en este caso la *Física*, la interpretación crítica "que interesa" debe prescindir de la "vida" en tanto entidad material, puesto que ésta habría sido siempre ya bio-gráfica, derivativa, producida en torno a una coherencia que el nombre, la firma "Aristóteles", vino a singularizar en la multiplicidad de lo concreto. De nada sirve saber los entretelones de la experiencia fáctica del ser inmolándose en el tiempo, cuando lo que se quiere pensar es la obra, en cuya materialidad trascendente se organiza la condición de posibilidad de lo biográfico, que es la "vida" más allá de sí misma.

Por un lado, Heidegger habría contrarrestado la tendencia existencial de la época (años fenomenológicos), condensando en una axiomática concluyente la singularidad vital proyectada al reverso de la firma. Por otro, en el mismo gesto, le habría sido fiel al filósofo (años hermenéuticos), puesto que éste ya había enseñado que la vida no es sino el despliegue material del "alma según el *lógos*", es decir, "ser-en-obra", *enérgeia* (¿trabajo?). De este modo, a la *Física* sólo le corresponde una firma, Aristóteles, y a este nombre, la presencia formal de una entidad viviente que, en el devenir inexorable hacia su finitud, simplemente nació, pensó y murió.

Pero es precisamente porque los hombres no viven del mismo modo las condiciones históricas en las que están inmersos, que haya unos que

* Universidad Autónoma Metropolitana-Cuajimalpa.

[1] Citado de Diego Tatián, *Spinoza*, Buenos Aires, Editorial Quadrata-Biblioteca Nacional, 2012, p. 13. También hace referencia de la anécdota Jacques Derrida, en una conferencia dictada en Nueva York. El fragmento se puede ver en la película de Kirby Dick y Amy Ziering, *Derrida* (2002).

gastan su vida en el trabajo de su obra y otros que trabajan la obra de alguien más. Hombres en el fondo iguales, pero unos con obra y otros sin obra. Esta disimetría esencial revela que, aunque todos han vivido asegurando las condiciones materiales de existencia, haya momentos históricos donde unos organicen la vida de otros en función de su propia obra. Esta precisión es de Karl Marx, y aparece en *El capital* señalando un momento crítico en el proceso de inscripción de la vida en la obra. En el capitalismo, un hombre puede comprar la capacidad de "obramiento" de otro y usarla en beneficio propio. Por tanto, ésta tendría más trabajo acumulado, más vida de la que pareciera contener el nombre, el cual no necesariamente debe coincidir con el productor directo, ni éste con quien firma la obra.

Si bien el "genio" de Aristóteles descubrió, antes que nadie, que las relaciones de intercambio dependen de un principio de igualdad que conmensure la diferencia infinita de los productos del trabajo, llegó también a la conclusión que sólo podía tratarse de un principio "imposible", irrealizable de manera concreta. Es una igualdad que está y no está, que resulta indecidible respecto de su presencia debido a que se encontraría cifrada en su propia naturalización: el acto de "ser-en-obra" depende del trabajo humano como fuerza de trabajo, que es la igualdad primera, genérica, en torno a la cual toda valorización posterior resulta efectiva. Pero Aristóteles no lo ve. Lo ve, pero no lo ve: no alcanza a precisar que su propia actividad material se encuentra "fundada en el *trabajo esclavo* y por consiguiente su *base natural*" no puede ser otra que "la *desigualdad de los hombres y de sus fuerzas de trabajo*".[2] Se trata de una igualdad fundada sobre una desigualdad, disociada internamente, que Aristóteles no puede "descifrar" puesto que su propia forma material de existencia está tramada *por* y *en* ella. "Sólo la limitación histórica de la sociedad en que vivía –dice Marx con tono irónico– le impidió averiguar en qué consistía, 'en verdad', *esa relación de igualdad*".[3] Entonces, los hombres no son iguales porque simplemente nazcan, piensen y mueran. Nacen, piensan y mueren en tanto que trabajan, que es la forma viva de la actividad humana y de cuyo sustrato brota la firma, la obra y cualquier ironía posible.

En lo que sigue, nos gustaría proponer una lectura de *El capital* de Marx. Una lectura que desafíe, a 150 años de su publicación, cierta devoción especializante, analítica, que aún opera en el discurso académico

[2] Karl Marx, *El capital. Crítica de la economía política*, tomo I, vol. 1, México, Siglo XXI Editores, 2011, p. 73.

[3] *Ibid.*, p. 74.

al momento de enfrentar a esta obra. Trazar un conjunto de reflexiones que, siendo biográficas, anecdóticas, en el fondo, puestas en cierta perspectiva crítica, resultan instructivas para situar un contexto general de lectura. Un contexto que nos permita retar cierta sensibilidad canónica desde una "materialidad" irreductible al texto, y que implica la organización de las condiciones de existencia del autor, es decir, de quien produce y pone entre los hombres algo que éstos no tendrían sino a condición del puro y simple "gasto de [su] fuerza de trabajo humana",[4] que éste, "productor directo", despliega en su obra.

Un obrar crítico en torno a la idea general de que el capitalismo no constituye sólo un modo de producción basado en el desequilibrio estructural de una sociedad de agentes individuales organizados sobre la base de un mercado de intercambio de mercancías; sino que, en lo esencial, constituye un modo de producción de la vida misma, cuya lógica de reproducción consiste en organizar socialmente el trabajo humano, organizando la existencia material de aquellos que trabajan. Entonces, ¿cómo sustraer la obra de la vida, si esta existencia concreta y material depende de la producción de los medios de subsistencia al interior de un sistema cada vez más abstracto de control, y cuya función estructural consiste en extraer valor con el trabajo de otro, desvalorizando al trabajo mismo?

2

En una carta dirigida a Engels, fechada el 31 de julio de 1865, Marx escribe: "Cualesquiera que puedan ser sus defectos, la ventaja de mis obras consiste en que forman *un todo artístico*".[5] Un "todo artístico", no sólo en el sentido de una unidad o una coherencia que se preserva como singularidad del nombre (asunto individual, pero que supone un espacio político de inscripción: la firma *Karl Marx*), sino también respecto del gesto de control que implica mantener dicha unidad ante las exigencias materiales de la vida misma, las vicisitudes de la existencia concreta. Hay que mantener la coherencia a través de la vida, pero también hay que mantener la vida (y la de otros, su familia) a través de los rigores y sobresaltos que acorralan a esta voluntad artística. En el origen de todo, habría

[4] *Ibid.*, p. 54.

[5] Karl Marx, Apéndice. "Cartas sobre el Tomo I de El Capital", en *El capital I. Crítica de la economía política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2012, p. 672 (cursivas mías).

un momento dialéctico a través del cual se mostraría el cruce entre el acto de preservar la existencia y el acto de pensar las condiciones que hacen posible esta preservación. Todos sus biógrafos coinciden en este punto: las condiciones de vida en las que se encuentra Marx trabajando en su obra no sólo le imprimen la crudeza totalizadora del capitalismo sino también le permiten deducir allí, en esa lucha vital, su estructura de dominación y sus fundamentos lógicos.

En busca de la unidad temática que le permita resolver esta contradicción esencial, habría que preguntarse en retrospectiva ¿cuándo comienza a trabajar Marx en *El capital*? ¿Cuándo empieza a ser (a hacer hecha, trabajada) la obra que ha venido ideando para establecer los fundamentos del régimen social en el que vive? No sólo no hay una fecha precisa o un punto biográfico en el que situar el origen de su empresa, tampoco hay una dirección única, tanto en el plano del estilo (el tono) y de los tópicos, como en el ámbito geográfico, pues escribe mientras lo persiguen. De acuerdo con la extensa cantidad de manuscritos, notas de lecturas, cuadernos de apuntes que gravitan hoy en torno a su obra, se puede sostener que el tomo I de *El capital* comenzó a ser anunciado ya en 1844, con lo que ahora llamamos los *Manuscritos económico-filosóficos*, y explícitamente desde 1845, cuando escribe junto a Engels *La ideología alemana*, ensayo que sella por lo demás una amistad tan incondicional como fructífera. El *Manifiesto del Partido Comunista* de 1848, *Trabajo asalariado y capital*, de 1849, y diez años más tarde, la *Contribución a la crítica de la economía política* completan un ciclo estructuralmente coherente (que resulta también itinerante: París, Colonia, Bruselas, Londres). Como vemos, el comienzo de la producción crítica de Marx constituye un proceso de larga duración; más que un tiempo, se trata de una temporalidad que supone una experiencia de vida, cuyo reverso hipotético es la "idea" de un libro que condense la experiencia intelectual que ha venido acumulando.

Sin embargo, en la misma carta que dirige a Engels, Marx agrega otra idea: este *todo artístico* "sólo se consigue con mi método de no dejar jamás que [mis obras] vayan a la imprenta antes de que estén *terminadas*".[6] Ahora bien, ¿cuándo se termina una obra?, ¿cuándo se deja de trabajar en ella? Incluso en el entendido que esto respondiera a un método individual, o a una decisión soberana, ¿se puede acaso precisar el punto en que un "productor directo" termina su trabajo, y así calcular la totalidad de fuerza vital encerrada en la obra? ¿Cómo determinar el tiempo

[6] *Idem.*

de producción de una obra crítica como la que Marx se encuentra escribiendo en esos años?

Marx ronda los 47 años y vive en Londres, exiliado, sumido en la pobreza, sin un ingreso fijo que les asegure a su familia y a él la existencia material en el epicentro industrial del capitalismo. "Vive en uno de los peores y más sórdidos arrabales de la ciudad",[7] escribe en su informe un espía prusiano que logró introducirse a su casa durante los años que vivían en Dean Street:

> Ocupa dos habitaciones. En ninguna de ellas hay un solo mueble limpio o decente; todo está roto, hecho trizas, y una gruesa capa de polvo lo cubre todo... Manuscritos, libros y diarios yacen junto a juguetes de los chicos, elementos del canastillo de costura de su mujer, tazas desportilladas, cucharas sucias, cuchillos, tenedores, lámparas, un tintero, vasos, pipas, ceniza de tabaco..., todo amontonado en la misma mesa.[8]

En esa ciudad de inviernos eternos, Marx ha perdido a tres de sus hijos en el mismo espacio donde trabaja arduamente lo que, ha venido anunciando de manera sistemática, será su "obra fundamental". Pero los ciclos de una enfermedad hepática, los forúnculos, las premuras cotidianas interrumpen cada tanto su trabajo, impidiéndole acabarla. "Tan pronto como se restablezca la calma –le escribe a Engels en junio de 1963–, me entregaré al trabajo de poner en limpio mi maldito libro".[9] Por esos años, de manera dialéctica, la exigencia del método que se ha autoimpuesto le impide clausurar (de una vez por todas) la unidad estética, la coherencia final de su discurso.

Pero es cierto también que son años de relativa estabilidad material. Ha venido adquiriendo notoriedad entre los editores liberales, despertando su interés en publicarle, sobre todo después de la aparición de la *Contribución a la crítica de la economía política*, y de sus columnas y reportajes en periódicos internacionales (en la década de los cincuenta fue un agudo reportero para el *New York Daily Tribune*, con memorables artículos sobre la situación política y social europea). Ciertamente había interés en él, en lo que publicaba y, particularmente, interés en el modo en que se le venía leyendo. Tiene ya un nombre que forjó con el trabajo riguroso de años de ejercicio libre de la ciencia crítica y el activismo militante,

[7] Citado en Isaiah Berlin, *Karl Marx*, Madrid, Alianza Editorial, 2003, pp. 166-167.
[8] *Idem.*
[9] Karl Marx, Apéndice..., p. 669.

instalándolo incluso como consejero general de la Primera Internacional de trabajadores. Si bien en los años cuarenta la represión política lo había retirado de la "escena pública" para confinarlo en su "gabinete de estudio", en los sesenta comienza a salir de éste con una convicción crítica, "resultado de una investigación escrupulosa y que ha llevado ya largos años", y que "puede formularse brevemente de la siguiente manera":

> En la producción social de su existencia, los hombres establecen determinadas relaciones, necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a un determinado estadio evolutivo de sus fuerzas productivas materiales. La totalidad de esas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual se alza un edificio [*Uberbau*, "superestructura"] jurídico y político, y a la cual corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material determina [*bedingen*] el proceso social, político e intelectual de la vida en general. No es la conciencia de los hombres lo que determina su ser, sino, por el contrario, es su existencia social lo que determina su conciencia.[10]

3

Circula una foto de aquella época.[11] Retrata a los Marx junto a Engels en un jardín de Londres. Es una foto de familia que los muestra posando en el exterior con tenidas de fiesta. Aparecen las hijas de Marx, Jenny, Laura y la pequeña Eleonor, sentadas y ataviadas según el canon burgués de la época. Y detrás de ellas, Marx y Engels, ambos bien vestidos, mirando a la cámara en actitud bonachona. A Marx se le ve parado junto a su hija mayor, sujetando un sombrero de ala y un bastón. Desde la singularidad radical en la que está detenido, nada se puede decir respecto del libro que no logra terminar, "que gravita sobre [él] como una pesadilla",[12] y que lo mantiene trabajando horas ingentes en esa única habitación que comparte con toda su familia; o sobre esa mesa que, al igual que aquella

[10] Karl Marx, Prólogo a la *Contribución a la crítica de la economía política*, México, Siglo XXI Editores, 2011, pp. 4ss.

[11] https://es.wikipedia.org/wiki/Karl_Marx#/media/File:Marx%2BFamily_and_Engels.jpg (consultado el 10 de octubre, 2017).

[12] Karl Marx, *Contribución a la...*, p. 672.

que emergerá con el carácter fetichista de la mercancía, resulta de una "inestabilidad" sorprendente. La facticidad de la foto sólo deja leer un momento tan preciso como inexacto: se le ve vigoroso, embarnecido, en la medianía. Tal vez de excursión en homenaje al amigo que los visita de Manchester una tarde de domingo, y acaso el bastón sea el signo de aquella enfermedad que bloquea cada tanto la continuidad del proyecto que se dispone a concluir. Desde cierta perspectiva, la obra inconclusa que asedia a Marx en esta foto constituye un *punctum* que organiza, desde cierta exterioridad, el ingreso de esta escena en el flujo biográfico en la que adquiere su sentido. De modo negativo, habría quedado allí capturado una disposición subjetiva que se sustrae de la escena familiar, poniéndolo en relación crítica con ese "todo artístico" en el que, por entonces, gasta su cuerpo.

En este sentido, lo que en esta imagen técnica habría quedado obliterado, y en toda coherencia biográfica, sería este punto complejo en que se yuxtapone lo que la obra tiene de trabajo vivo, *lebendige Arbeit*, y aquello que se sustrae de la actividad productiva y permanece bajo la forma de una entidad abstracta, teórica, no por ello menos real ni menos viva, sino que excluida del mundo de las cosas concretas. Esa potencia que no sólo constituye el despliegue de energía fisiológica sino que, estando en el cuerpo, es más que éste, pues origina el impulso inicial en torno al cual el trabajo se realiza. Se trata de esa porción de "vida del cuerpo" que no es estrictamente corporal: eso que llamamos pensamiento, el estallido fulminante, "el golpe de rayo" que desencadena el estilo, la fuerza de inscripción de un acontecimiento expresivo irrepetible. Esa potencia subjetiva que se actualiza en la obra, pero que es siempre anterior a ésta, pues tiene la forma de la obstinación teórica, de la persistencia en el trabajo, sometida al rigor objetivante del día a día de la producción crítica. Pero, ¿cómo dar cuenta de este nudo o tensión que habita a *El capital*, y que ha sido el producto de una potencia vital de inscripción de trabajo crítico, justo en la época en que la vida comienza a ingresar masivamente al "mundo del trabajo"?

4

En el invierno de 1850, Marx obtiene el permiso del *British Museum* para consultar los *libros azules*, los registros de los inspectores de las fábricas que debían fiscalizar los parlamentarios ingleses. Aunque le facilitan condiciones de trabajo, no puede asistir porque ha empeñado su sobre-

todo, su *levita,* y el frío le imposibilita el trayecto. Necesita dinero para recuperarla y así comenzar la investigación sobre los orígenes del capitalismo industrial. Entre 1850 y 1860 la empeña reiteradamente. Con el dinero del empeño, alimenta a su familia, compra carbón, tabaco, velas, tinta, papel. Escribe en la cama, todo el día, usando principalmente la memoria. Cuando recupera la levita, parte al museo a estudiar los fundamentos.[13] En este giro recurrente, en esta repetición mecánica, pareciera resumirse el modo en que el "productor" ingresa a la máquina extractiva, pero que, precisamente en torno a esta recurrencia, puede a su vez comprender el ciclo de opresión en el que se halla inscrita su existencia. Da lo mismo si la levita la lleve "embutida" un hombre distinguido o el propio Marx, su valor de uso "vive" de manera independiente de la capacidad que tiene de circular en el ámbito de las mercancías.[14] Pero si esto es así, ¿qué sentido tiene desplegar energía en producir una obra que revele, descifre y critique los fundamentos de un sistema de producción cuya peculiaridad estaría encerrada en las propias relaciones con que este sistema determina la vida de quienes trabajan? Si todo despliegue de fuerza es ya susceptible de apropiación por parte del capitalismo (incluso en el fundamento mismo de la distinción entre "trabajo manual e intelectual"), entonces cómo sustraer de esta posibilidad de captura el impulso "crítico" (libre) contenido en la obra, que siempre constituye gasto de tiempo en función de un producto para el intercambio. O bien, ¿cómo ocurre entonces este acontecimiento crítico (*El capital*) que, sustrayéndose de la valorización del trabajo, de la inscripción a la "división social del trabajo", sigue siendo sin embargo trabajo productivo, por tanto, gasto puro de fuerza vital, de vida?

Marx no es un asalariado ni un funcionario, ni menos un académico. Ha vivido esencialmente de su escritura, con la que ha podido establecer contratos como autor independiente. De ese trabajo, intenso, privado, ha vivido también su familia, y la credibilidad crediticia ante sus amigos y cercanos. Pero el trabajo crítico, ¿es un *trabajo* propiamente tal? Marx tendría la convicción de que sí; de que la vida práctica, sumergida en la inmediatez de la existencia privada, no alcanza a deducir el orden general que la organiza. "Al equiparar *entre sí* en el cambio *como valores* sus

[13] La anécdota se encuentra elaborada por Peter Stallybras, "Marx's Coat", en Victor Buchli, *Material culture. Critical concepts in the social sciences,* Londres, Routledge, 2004. Una reflexión sobre este episodio se encuentra referida en el libro de Federico Galende, *Comunismo del hombre solo. Un ensayo sobre Aki Kaurismäki,* Viña del Mar, Catálogo Libros, 2016, pp. 21-25.

[14] Karl Marx, *El capital. Crítica de la...*, p. 63.

productos heterogéneos, equiparan recíprocamente sus diversos trabajos como trabajo [abstractamente] humano. No lo saben, pero lo *hacen*".[15] El obrero industrial, inmerso en sus propias relaciones de producción, vendiendo su trabajo como fuerza indiferenciada, estaría imposibilitado de comprender el espacio concreto en el que las formas históricas se realizan. Él sí, que se encuentra de algún modo excluido del rigor con que los sujetos son obligados a vender su fuerza de trabajo para asegurar las condiciones que lo mantienen produciendo. Necesitan saberlo, y esto sólo es posible mediante una actividad que compromete a la vida en un proceso de producción único, que si bien supone despliegue de energía humana en el mundo material, no se dejaría reducir de manera simple a una lógica de la mercancía. Se resistiría desde dentro del proceso productivo mismo, desafiando su lógica naturalizada.

Llegados aquí, valdría la pena interrogarse por aquella energía vital que Marx extrae de sus propias condiciones materiales de existencia para producir una crítica contundente en el centro industrial del capitalismo bajo la forma de una obra, que ante todo es siempre un producto de una labor humana cristalizada. ¿Cuánto de la eficacia simbólica de *El capital* proviene de una economía de la vida, de la administración privada de la existencia sometida a la organización salarial de la ciudad industrial como "contra-economía"? En el fondo, vida y obra, existencia material y trabajo, son esenciales al proyecto crítico que articula *El capital*. Habría allí, en el plexo de esta relación, un momento crítico y paradojal que debiera ser considerado por el propio discurso crítico y académico: si en *El capital*, el capitalismo constituye un sistema de organización de la vida, inscribiendo el trabajo humano como fuerza de trabajo, es decir, en tanto mercancía, entonces, ¿cómo sustraer de esta deriva totalizadora a la crítica misma, a ese trabajo humano que consiste en producir un enclave (simbólico, práctico) de des-inscripción revolucionaria? De manera más precisa: ¿Qué tipo de trabajo es el trabajo crítico y qué función debe representar en un mundo en que todo trabajo se encontraría ya inscrito a la lógica del capital?

Al interior de esta paradoja no sólo se deduce el momento de producción del discurso crítico, las condiciones de posibilidad que autorizan la emergencia de la obra como un producto concreto, sino también todo el trabajo contenido en ella como vida material de la obra. No se trata de si aquel "todo artístico", el trabajo invertido en la producción crítica dependa estructuralmente de esta economía privada, sino más bien por

[15] *Ibid.*, p. 90.

qué esta producción habilita o autoriza un momento crítico como éste. Y contrastarla, por ejemplo, con el trabajo académico contemporáneo o el trabajo científico, o tecnocientífico, donde el proceso general de investigación crítica puede ser resumido como una actividad económica concreta: venta de tiempo de trabajo a cambio de un salario. Y en esta línea, asumir el hecho de que la producción de conocimiento especializado, académico, universitario sea precisamente eso, un "acto de producción" realizado por individuos privados, por tanto, susceptible de ser puesto en circulación y en relaciones de intercambio bajo la lógica del capital.

5

En una carta escrita algunos meses antes de enviar las pruebas definitivas de *El capital* a su editor, Marx le recomienda a Engels que lea dos pequeños relatos de Balzac, *La obra maestra desconocida* y *Melmoth reconciliado.* Ambos textos, en víspera de la conclusión de su proyecto crítico, le parecían "deliciosamente irónicos".[16] El primero de ellos, como se sabe –pues se volvió célebre luego de una crítica que Marshall Berman hiciera a la biografía de Jerrold Siegel, *Marx's Fate*–,[17] trata de un pintor que se pasa años trabajando en su taller pintando una obra maestra que revolucionará la percepción estética del mundo, pero que luego, una vez que la presenta a sus discípulos, éstos no logran entenderla y lo enjuician, llevándolo a inmolarse junto a ella. No es muy difícil ver a Marx representado en el maestro pintor que, buscando retratar la realidad en su forma verdadera, haya terminado construyendo una masa caótica ininteligible.

El segundo relato, menos frecuentado por los biógrafos y críticos, trata de un cajero de banco que es estafado por *Melmoth*, el fausto de Ch. R. Maturin, a quien le traspasa el poder infernal de tenerlo todo a cambio de un contrato de compraventa de su alma. Pero el cajero, hombre de banco, concibe una fórmula para deshacerse nuevamente del contrato: buscar a otro necesitado, que a su vez ponga en circulación ese documento hasta fundirlo en el intercambio. Los necesitados abundan, y el contrato se esfuma en las manos de un incauto que muere de una sobre-

[16] Véase https://www.marxists.org/archive/marx/works/1867/letters/67_02_25.htm (consultado 7 de noviembre, 2017).

[17] Véase Marshall Berman, "Marx. El bailarín y la danza", en *Aventuras Marxista*, Madrid, Siglo XXI Editores, pp. 29-43.

dosis de mercurio. Aquí es más difícil encontrar a Marx, aunque el origen demoniaco de la inmensa deuda privada del París del XIX los emparente respecto de cierta figuración crítica. Sin embargo, al final del relato, Balzac introduce a un personaje curioso: un demonólogo alemán que intenta resolver el misterio del contrato, pero no lo logra, concluyendo su intervención con algunas máximas pietistas en torno a la esencialidad del trabajo para la vida. Tal vez, piense Marx, que por muy profundas y concretas que parezcan sus formulaciones sobre el régimen de producción capitalista que se encuentra a punto de publicar, siempre su tono crítico parecerá el de un extranjero que, ante el misterio del contrato mercantil (*das Geheimnisvolle der Warenform*) hablaría como un luterano radical, como un "hegeliano".

Lo que por el momento habría que retener es la relación que estos cuentos establecen con el destino irónico de los productos del trabajo privado: aquello de la obra que, una vez terminada la actividad productiva, el productor directo ya no puede determinar. ¿Qué harán los otros con el trabajo allí objetivado? ¿Cómo leerán la obra que acaba de ser firmada, es decir, enajenada de sí, dejada al escrutinio público? En efecto, Marx siempre tuvo una extrema preocupación ante cómo se le leía. Una aguda sensibilidad frente a la interpretación pública –al menos en lo que se deja ver de sus escritos, que son inmensos–. El intercambio sensible "realiza" los productos del trabajo, les da realidad en la medida en que los pone en relación con otros. De ahí su afección por controlar el "todo", incluso el consumo civil de las sensibilidades: un público incapaz de comprender la intensidad del trabajo intelectual que su obra le ha implicado. Se trata, además, de un público exigente, heterogéneo, no necesariamente académico, aunque ilustrado, propio del siglo XIX: un lector con juicio crítico, con fe en la "publicidad" como aparato de lectura. Lo que podríamos llamar, con cierta licencia, un "público kantiano".

Uno de los públicos en torno al cual *El capital* se encontraría afectado sería el de los economistas políticos, los especialistas. Un primer aspecto que habría que señalar es que, simultáneamente a que constituya una investigación que describe el proceso general de producción capitalista, *El capital* es una crítica (un pronunciamiento, un alegato) en contra de la economía política. La simultaneidad posee aquí un carácter estrictamente analítico, como si se tratara de dos niveles o dos espacios de interpretación que, si bien resultan indisociables en la trama argumental del libro, se pueden distinguir en tanto contextos interpretativos que suponen estrategias conceptuales distintas. De hecho, ha venido distinguiendo entre economía política clásica y economía vulgar, pero el interés crítico descansa en abstraer los fundamentos compartidos y operar

con ellos explicando el proceso concreto de producción. La jugada es compleja, requiere de "un lector dialéctico". No es lo mismo describir la totalidad concreta que define las relaciones de intercambio entre los hombres, que desfundamentar el modo en que éstos se explican a sí mismos el hecho concreto del intercambio económico.

Un segundo aspecto que se debe indicar tiene que ver con las propias condiciones de posibilidad de una crítica efectiva a la economía política, una crítica que intente desmantelar el aparato conceptual hegemónico con el que se leen las relaciones de producción existentes. Condiciones que son históricas y materiales. El asunto es complejo, puesto que el límite estructural de la efectividad crítica no estaría ya gobernado por el autor, sino por la historicidad en la que éste estaría situado. De este modo, si el propio desarrollo de las fuerzas productivas impulsadas por el capitalismo son las que determinan el estado de desarrollo que puede alcanzar la crítica, entonces, definir al capitalismo industrial como un orden de producción determinado históricamente supondría diseñar un contexto de discusión más contundente y entreverado que aquel que implica exhibir los vicios teóricos, las inconsistencias lógicas o el orden de las premisas de la comprensión científica de la sociedad capitalista.

En términos estrictamente epistemológicos, la crítica de Marx consistiría en una radicalización de la economía política, más bien que un cambio de enfoque al interior de sus postulados esenciales. No se trata de corregir el orden general de la teoría ni de anteponerle otra, sino de asumir los propios fundamentos del sistema y llevarlos a una confrontación directa con aquello que suponen. "...*if you like* –le escribe a Lasalle en 1858– la obra es, al mismo tiempo, exposición del sistema y, mediante la exposición, crítica del mismo".[18] En esto Marx resulta ser muy metódico. El énfasis está en la reiteración: ¿qué supone (para el propio análisis de la economía política) que las mercancías posean dos tipos de valores, valor de uso y valor de cambio, y que esta dualidad intrínseca defina el modo en que éstas se realizan (concretizan u operan) en el mercado (bajo la forma dinero, por ejemplo)? En primer lugar, supone que estos dos aspectos del valor se encuentran en una *relación*. El énfasis en la relación es extremadamente capital. Al igual que el intercambio desigual, el valor no se encuentra fundado *desde* los términos que los destinan, sino que *en* la relación misma que éstos entablan. En segundo lugar, que el contenido de esta relación define la lógica del intercambio, a través del cual toda mercancía puede remitir a una cualidad incuanti-

[18] Citado en Bolívar Echeverría, *El discurso crítico de Marx*, México, Fondo de Cultura Económica/Itaca, 2017, p. 57.

ficable en tanto satisfaga a una necesidad humana general, volviéndose de inmediato intercambiable por cualquiera otra. Por último, en esta conversión radical queda el trabajo humano acumulado en su forma más abstracta, absorbido en una deriva de indiferenciación en la que ya no hay más trabajo útil, ni simple uso, sino una masa amorfa, simple gelatina (*Gallerte*) de gasto de vida, en torno a la que se organiza el valor de las mercancías.

6

Debido a que "los hombres hacen su propia historia, pero no [...] bajo circunstancias elegidas por ellos mismos...",[19] *El capital* es finalmente publicado en Hamburgo, por la casa editorial de Otto Meissner, en alemán, el 14 de septiembre 1867. Marx termina su obra. Ciertamente se ha pasado 20 años escribiendo y reescribiendo el mismo libro, haciendo el mismo trabajo, formulando el mismo sistema crítico. Pero el trabajo no se detiene allí. Un mes después, le escribe a Engels: "El silencio en torno a mi libro empieza a ser inquietante. No oigo ni veo nada. Los alemanes son buenos chicos. Sus servicios como lacayos de los ingleses, los franceses y hasta los italianos en esta ciencia, los autorizan, indudablemente, a ignorar mi libro".[20] En el marco general de esta inquietud, nos interesa retener, por último, la cuestión de los públicos, que son públicos nacionales: el público alemán, "¡*De te fabula narratur*!";[21] el público francés ("siempre impaciente por llegar a las conclusiones, ávido de conocer la relación entre los principios generales y los problemas inmediatos que lo apasionan"),[22] el público inglés, el ruso, etc. Pero también retener la cuestión de los lectores, y de los redactores y editores que empieza a acumular, no sólo Marx, sino *El capital* mismo. Hay allí, en esa proliferación de receptores, algo con que la obra, el "todo artístico" peligra, o más bien se encuentra desafiada su identidad desde la propia red de intercambio a la que se destina. Llega a la circulación afectada, traducida, manipulada en una publicidad que le resulta constitutiva. Sobre todo, si consideramos a *El capital* un texto repleto de estra-

[19] Karl Marx, *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, Madrid, Fundación Federico Engels, 2003, p. 15.

[20] Karl Marx, *El capital I. Crítica de la...*, p. 693.

[21] *Ibid.*, p. 7.

[22] *Ibid.*, p. 21.

tegias, poblado de ejemplos, énfasis, datos empíricos, recursos metafóricos, literarios, matemáticos. Digamos que se trata de una obra no inconclusa sino desplazada, que sigue siendo afectada en su escritura, que sigue siendo objeto de trabajo, por tanto, de valorización permanente, en un proceso que acumula, que prolifera, más que evoluciona o se desarrolla en torno a una sucesión progresiva y lógica. El descontrol de la obra, el desequilibrio de su condición sistémica como el momento vital que permanece irreductible al proceso de capitalización que encierra la firma.

Pero, ¿puede acaso este descontrol –que puede ser pensado también como un "des-trabajo", una contraeconomía– diluir o desapropiar la obra de su firma, la rúbrica que sella la vida desplegada del productor con el producto de su trabajo? ¿Dónde empieza Marx? ¿Cuándo termina? Ahora bien, ¿cuándo empieza Engels "su" trabajo? Preguntas todas bajo el entendido de que hay algo como lo original, lo propio de un pensamiento, singularidad histórica que se resiste a la captura crítica, que viene siempre de afuera. Pero, ¿puede haber obra sin comunidad de lectores? No es acaso la tradición la que la mantiene vigente, que le resulta constitutiva en la medida que la conserva, la protege del olvido. No es el marxismo la determinación histórica de la obra de Marx, en el sentido de que toda lectura configura una distancia crítica, un espacio irreductible a la propia actividad interpretativa, que la vuelve siempre exterior, inauténtica respecto a la firma *Karl Marx*, pero que, simultáneamente, le pertenece como condición material, que le resulta consustancial en la medida en que instituye un acto de apropiación productivo, re-productivo. Un acto que, pudiendo ser político o filosófico, implica siempre un trabajo, un gasto en el orden material de la existencia. Y es precisamente ese gasto de vida, confrontado a ese otro gasto de vida, el que hace proliferar a la obra más allá de sí misma, poniéndola a trabajar en su inmediatez petrificada.

BIBLIOGRAFÍA

Berlin, Isaiah, *Karl Marx*, Madrid, Alianza Editorial, 2003.

Berman, Marshall, "Marx. El bailarín y la danza", *Aventuras Marxista*, Madrid, Siglo XXI Editores, 2016.

Echeverría, Bolívar, *El discurso crítico de Marx*, México, Fondo de Cultura Económica/Itaca, 2017.

Galende, Federico, *Comunismo del hombre solo. Un ensayo sobre Aki Kaurismäki*, Viña del Mar, Catálogo Libros, 2016.

Karl Marx, *El capital. Crítica de la economía política*, tomo I, vol. 1, trad. de Pedro Scarón, México, Siglo XXI Editores, 2011.

________, *El capital I. Crítica de la economía política*, trad. de Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 2012.

________, *Contribución a la crítica de la economía política*, México, Siglo XXI Editores, 2011.

________, *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, Madrid, Fundación Federico Engels, 2003.

Stallybras, Peter, "Marx's Coat", en Victor Buchli, *Material Culture. Critical concepts in the social sciences*, Londres, Routledge, 2004.

Tatián, Diego, *Spinoza*, Buenos Aires, Editorial Quadrata-Biblioteca Nacional, 2012.

9. LAS METÁFORAS COSMÉTICAS DE MARX
VESTIMENTA Y CAPITAL ERÓTICO

ÁNGEL OCTAVIO ÁLVAREZ SOLÍS*

Marx es nuestro contemporáneo: un filósofo al que uno debe volver si quiere comprender una parte importante de la complejidad del mundo actual. Pero las condiciones de lectura de un clásico del pensamiento difieren en cada momento histórico según las discusiones filosóficas con las cuales se conceptualizan los fenómenos más áridos para pensar lo real. Por eso no resulta extraño que en pleno siglo XXI, más que la actualidad o la vigencia de un modo de ser del marxismo, lo que prive sea el interés por volver a la fuente originaria: leer nuevamente, o quizá por primera vez, a Marx. Siempre se lee a Marx por primera vez y siempre se lee desde lo ya dicho, pues la tradición recuerda la necesidad del comentario talmúdico de los textos: filología marxista, comentario crítico y nuevas formas de aproximación filosófica están en juego cuando el objeto de interés es Marx, un Marx conocido y un Marx por descubrir. Marx como nombre propio y contra la política de la usurpación de nombre. La ventaja de esta condición de lectura es que no hace falta una interpretación propia ni original de Marx; por el contrario, lo único que se requiere es dejar de mirar los textos marxianos cubiertos por la tradición para así comenzar a escucharlos, nuevamente. Tener oído es la forma de un Marx por venir, el Marx que las nuevas generaciones están comenzando a vislumbrar o a escuchar. De ahí que en estas nuevas revisiones –o revisitaciones– de la obra marxista, lo que puede esperarse es la conjuración de los múltiples espectros que circundan y circundaron la obra de Marx durante el siglo XX. Los intérpretes de Marx son así la parte maldita del marxismo sin el cual, el nombre de Marx, no activaría una nueva economía de las gramáticas emancipatorias.

Entre tales gramáticas, desde el vocabulario del socialismo realmente existente hasta la hipótesis comunista tan cara a los teóricos de este tiempo, existe una que me interesa poner como ejemplo de instalación filosófica: el espectro de Althusser. En efecto, Althusser fue quien condicionó a una parte amplia de la generación filosófica mexicana del último cuarto del siglo XX al asumir un lugar común poco problematizado: el abandono o el poco interés de la filosofía por parte del Marx de "madu-

* Universidad Iberoamericana.

rez". Como si las metáforas orgánicas no fueran problemáticas, la distinción escolar entre el Marx filósofo –el Marx de juventud que elaboró los manuscritos de 1844– y el Marx crítico de la economía política –el Marx de madurez que publicó tímidamente en 1867 el primer tomo de *El capital*– resulta ahora una distinción infértil que poca justicia hace a la obra marxiana y a la historiografía marxista reciente. En consecuencia, este ensayo radicaliza la hipótesis althusseriana y supone la existencia de una filosofía marxista tanto en los escritos de juventud como en las obras de madurez. Más específico aún: este ensayo abandona la metáfora orgánica para organizar el pensamiento de Marx y renuncia al intento clasificatorio para evitar que la práctica filosófica sea reducida a fungir como policía del pensamiento. El intento es escuchar de nuevo a Marx. Por tal motivo, este ensayo, en un gesto de anacronismo radical, tiene el objetivo de plantear un problema filosófico contemporáneo en la escucha atenta de los textos marxianos: la dimensión ético-política de la apariencia física, la cosmética. Para tal fin, el ensayo está dividido en tres secciones: la historicidad de los órganos, el impacto del capital variable en el cuerpo y la importancia del abrigo de Marx en la elaboración y explicación del primer libro de *El capital*.

FISIOLOGÍA POLÍTICA. EL CUERPO Y LOS ÓRGANOS

La filología marxista coincide en que en Marx no existe una filosofía del cuerpo. Esto no implica que Marx no haya pensado o no haya supuesto al cuerpo en la explicación de la lógica del capital, pero una tematización explícita del cuerpo como tal no aparece en los textos principales del corpus marxista. Las razones de esta ausencia no residen en la falta de pericia o en un lapsus del filósofo alemán, sino en que el cuerpo como objeto autónomo de análisis es tardío. El cuerpo es una preocupación filosófica explícita a partir de la primera mitad del siglo XX, previamente las reflexiones sobre el cuerpo son parasitarias de otros problemas filosóficos considerados de primer orden. Respecto del uso reflexivo del problema del cuerpo, David Le Breton, uno de los antropólogos más interesados en tal objeto, comentó que Marx fue uno de los primeros en pensar la condición corporal humana como una forma no natural, como una forma condicionada por el sistema de diferencias sociales generado por el intercambio, material y simbólico, entre seres humanos. En su célebre *Sociología del cuerpo*, Le Breton argumentó:

> En *El capital* (1867), Marx proporciona un análisis clásico de la condición corporal del hombre en el trabajo. Estos estudios tienen urgencias diferentes y no les interesa proporcionar herramientas útiles para pensar el cuerpo de manera metódica, aunque contienen en germen la primera condición de un enfoque sociológico del cuerpo, ya que no lo consideran como una naturaleza cuyas claves se encuentran solamente en factores biológicos, sino como una forma moldeada por la interacción social.[1]

Por consiguiente, si la conjetura de Le Breton es adecuada, la "filosofía del cuerpo" incipiente y prematura de Marx, la protosociología de la condición corporal, puede emerger directamente en el análisis de la relación material establecida entre la fuerza de trabajo y el capital. En los textos de Marx, el cuerpo aparece en la discusión acerca de la forma en la que la fuerza de trabajo es expropiada por el capital. Sin embargo, el problema del cuerpo tal y como se entendió en el siglo XX –especialmente a partir de la década de los sesenta en la que el cuerpo aparece como objeto semiótico de interés filosófico, psicoanalítico y antropológico–, no es muy preciso en la tradición marxista: el tema del cuerpo puede ser analizado directamente en los usos y aplicaciones referidas en *El capital*, y ser rastreado de manera indirecta en el análisis de la historicidad de los órganos, de la fisiología política implícita en los *Manuscritos económicos-filosóficos* de 1844.

En los *Manuscritos económicos-filosóficos* –un libro anómalo en el canon marxista que fascinó a los intérpretes más filósofos y preocupó a los lectores más políticos– existe una preocupación por postular una antropología de la sensibilidad compatible con la historicidad de la vida humana. La materialidad de los sentidos es explicada a partir del trabajo que elabora pacientemente la historia para ir encarnando la cultura en los tejidos, las células y los órganos humanos. Por esta razón, en una especie de naturalismo político, que hoy puede leerse como protoevolucionismo, Marx advierte que el fundamento de la ciencia es la sensibilidad, pues sin ella el tránsito hacia la historia no estaría garantizado: "la sensibilidad debe ser la base de toda ciencia".[2] De tal manera que existe un lazo profundo entre historia y naturaleza o, más preciso, de la conversión de la naturaleza en industria. Al respecto, Marx es contundente: "la formación de los cinco sentidos es un trabajo de toda la his-

[1] David Le Breton, *Sociología del cuerpo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2002, p. 16.
[2] Karl Marx, *Los manuscritos económicos-filosóficos*, Madrid, Alianza, p. 185.

toria universal hasta nuestros días".[3] *Bildung, Arbeit, Sinnliche* y *Weltgeschichte* aparecen enlazados, entonces, en una misma expresión para denotar que la *actividad sensible*, la *sinnliche Tatigkeit*, es resultado de la interacción constante entre trabajo, historia y vida sensible. Precisamente, esta *encarnación* del trabajo en la sensibilidad humana, la historicidad de los órganos, es lo que posibilita la formación histórica de la humanidad. Sin órganos, la naturaleza histórica del ser humano –a pesar del oxímoron– sería imposible, ya que los sentidos son los encargados de codificar la naturaleza humana como "industria", como "producción" y no como naturaleza al viejo estilo del iusnaturalismo moderno. Pero, ¿qué son los órganos para Marx?

En los *Manuscritos*, los órganos en tanto manifestaciones materiales de la sensibilidad humana son equivalentes a las *fuerzas esenciales* con las cuales el ser humano se produce a sí mismo. Pero este enlace entre historia y actividad sensible trasciende la dimensión ontogenética de la humanidad precisamente porque, como argumentó recientemente Carlos Casanova, con tal enlace los conceptos de *historia, trabajo* y *producción* convergen epistémicamente en el concepto energético de *praxis*.[4] La historicidad de los órganos, su carácter *archi*político, es así la condición material de posibilidad por la cual la *esencia genérica* del ser humano conforma su *ser histórico* para devenir de naturaleza en producción o industria:

> El hombre se apropia su esencia universal de forma universal; es decir, como hombre total. Cada una de sus relaciones humanas con el mundo (ver, oír, oler, gustar, sentir, pensar, observar, percibir, desear, actuar, amar), en resumen, *todos los órganos de su individualidad*, como los órganos que son inmediatamente comunitarios

[3] *Ibid.*, p. 182.

[4] En una lectura aleatoria y posmaterialista de la obra de Marx, el filósofo chileno Carlos Casanova argumentó: "El devenir de las formas de lo sensible en el hombre –y con ellas, su propia objetividad– constituye la larga historia de la humanidad, el movimiento o generación productiva del género humano" (Carlos Casanova, *Estética y producción en Marx*, Santiago de Chile, Metales Pesados, 2016, p. 30). Y, más adelante, en un argumento en el que responde a la acusación de círculo hermenéutico por parte de Agamben en su lectura de estos textos de Marx, Carlos Casanova concluye que no existe posibilidad de separar la praxis de la vida común orquestada por los sentidos. "En este círculo de la actividad humana no hay –como por lo demás enfatiza Agamben– contradicción ni inconsistencia alguna, sino la recíproca pertenencia de praxis y de vida de género (*Gattungsleben*): ambas se pertenecen en un círculo, en el interior del cual la una es origen y fundamento de la otra; praxis y vida común, en otras palabras, mantienen una relación co-constituyente" (*Ibid.*, p. 33).

> en su forma son, en su *comportamiento objetivo*, en su *comportamiento hacia el objeto*, la apropiación de éste.[5]

Por consiguiente, para Marx no existen órganos sin comunidad, no hay operación fisiológica sin la intervención de lo común, ya que lo *común* del *comunismo* no sólo reside en la superación positiva de la propiedad privada, sino en la apropiación libre de los sentidos como criterio último de la emancipación humana. "La superación de la propiedad privada es por ello la emancipación plena de todos los sentidos".[6] El comunismo es así una economía política de los sentidos en el que, contra la antropología adyacente a la economía clásica, la necesidad y el goce han perdido su naturaleza egoísta para convertirse en la realización libre y plena de la actividad humana debido a que los sentidos que son capaces de los goces humanos son afirmados como fuerzas esenciales de la historia, confirmados como *naturaleza humanizada*. Los cinco sentidos anidan, fisiológicamente, la emancipación humana porque de ellos se desprenden los sentidos espirituales con los cuales el hombre se construye a sí mismo para transformar completamente las estructuras de la sociedad. Frente a esta traslación de los sentidos "orgánicos" a los sentidos "espirituales", el Marx de *Manuscritos* es contundente:

> en resumen, sólo así se cultivan o se crean sentidos capaces de goces humanos, sentidos que se afirman como fuerzas esenciales humanas. Pues no sólo los cinco sentidos, sino también los llamados sentidos espirituales, los sentidos prácticos (voluntad, amor, etc.), en una palabra, el sentido humano, la humanidad de los sentidos, se constituyen únicamente mediante la existencia de su objeto, mediante la *naturaleza humanizada*. La formación de los cinco sentidos es un trabajo de toda la historia universal hasta nuestros días.[7]

En contraste con los *Manuscritos*, en *El capital*, el cuerpo, aunque no es equivalente a la fuerza de trabajo, aparece relacionado con la extracción de plusvalía ya que, sin la suposición del cuerpo, el concepto de *fuerza de trabajo* no podría ser explicado. El *cuerpo* está supuesto en el cuerpo del trabajador como material de explotación capitalista, cuerpo obliterado por la reflexión económico-política. Sin el cuerpo del trabajador, el tránsito de la producción de las mercancías a la ex-

[5] Karl Marx, *Los manuscritos...*, p. 179.
[6] *Ibid.*, p. 180.
[7] *Ibid.*, p. 182.

tracción de plusvalía resultaría incomprensible. En consecuencia, el postulado implícito en la argumentación de Marx es que el obrero es una forma corporal en la que el capital tiene la capacidad de transformarla en varios modos de existencia, sea como acumulación, como mercancía o como fuerza de trabajo. El incremento de las mercancías disminuye, entonces, el cuerpo del trabajador por medio de la desvalorización de la actividad humana:

> El obrero es más pobre cuanta más riqueza produce, cuanto más crece su producción en potencia y en volumen. El trabajador se convierte en una mercancía tanto más barata cuantas más mercancías produce. La desvalorización del mundo humano crece en razón directa de la valorización del mundo de las cosas. El trabajo no sólo produce mercancías; se produce también a sí mismo y al obrero como mercancía, y justamente en la proporción en que produce mercancías en general.[8]

Por lo anterior, queda patente que la reflexión del cuerpo en *El capital* es deudora de un problema central: el despojo de la fuerza de trabajo. El obrero se ve obligado a vender su fuerza de trabajo y, por extensión, a aumentar la fuerza corporal para así garantizar el intercambio capitalista. Tal consideración lleva a anticipar, subrepticiamente, la posibilidad de una jerarquía de los cuerpos: el enfrentamiento entre el cuerpo libre y soberano del capital y el cuerpo agotado y explotado del trabajador. Un trabajador que, en definitiva, no es capaz de satisfacer sus necesidades debido a la mortificación de su cuerpo, a la alienación de su conciencia.

> El trabajador no se afirma, sino que se niega; no se siente feliz, sino desgraciado; no desarrolla una libre energía física y espiritual, sino que *mortifica* su cuerpo y arruina su espíritu. Por eso el trabajador sólo se siente en sí (como en su propio hogar), fuera del trabajo, y en el trabajo fuera de sí. Está en lo suyo cuando no trabaja y cuando trabaja no está en lo suyo. Su trabajo no es, así, voluntario, sino forzado, trabajo forzado. Por eso no es la satisfacción de una necesidad, sino solamente un medio para satisfacer sus necesidades fuera del trabajo.[9]

[8] Karl Marx, *El capital. Crítica de la economía política*, tomo I, vol. 1. Libro primero. El proceso de producción del capital, México, Siglo XXI Editores, 1975, p. 112.

[9] *Ibid.*, p. 116.

En consecuencia, la filosofía del cuerpo en Marx, más que estar localizada en el concepto de *alienación* o en el de *trabajo vivo*, radica en la lógica de la socialización presente desde los *Manuscritos* de 1844. Finalmente, la dialéctica del cuerpo supone que el cuerpo como entidad construida socialmente es producido por la estructura del capital y, al mismo tiempo, es un modo de producción que reproduce otras subjetividades y otras formas de capital. "El obrero fraccionario convierte su cuerpo entero en órgano maquinal de una sola operación simple".[10] Esta transformación es posible por las modalidades del capital según su continuidad o ruptura en el proceso productivo.

CAPITAL CONSTANTE, VARIABLE Y ERÓTICO

Aunque la historiografía marxista previa a la caída del muro no estuvo demasiado interesada en la relación entre cuerpo y capital, Marx logró preocuparse por las condiciones corporales del sistema productivo capitalista. La distinción que ayuda a elaborar la pregunta de cómo Marx pensó el cuerpo en relación con su capitalización es la distinción entre capital variable y capital constante. En el capítulo 6 del libro I de *El capital*, Marx argumentó que el *capital constante* es un tipo de capital que no aporta un valor nuevo al sistema productivo:

> La parte del capital, pues, que se transforma en medios de producción, esto es, en materia prima, materiales auxiliares y medios de trabajo, no modifica su magnitud de valor en el proceso de producción. Por eso la denomino parte constante del capital o, con más concisión, capital constante.[11]

En cambio, el capital que introduce un nuevo valor al sistema productivo, cuya aportación depende del resultado de la fuerza de trabajo del obrero, es denominado *capital variable*:

> La parte del capital convertido en fuerza de trabajo cambia su valor en el proceso de producción. Reproduce su propio equivalente y un excedente por encima del mismo, el plusvalor, que a su vez puede

[10] *Ibid.*, p. 114

[11] Karl Marx, *El capital. Crítica de la economía política*, tomo I, vol. 2. Sección cuarta. La producción del plusvalor relativo, México, Siglo XXI Editores, 1976, p. 65.

> variar, ser mayor o menor. Esta parte del capital se convierte continuamente de magnitud constante en variable. Por eso la denomino parte variante del capital, o, con más brevedad, capital variable.[12]

En consecuencia, el capital variable permite explicar en qué medida el obrero, al vender su fuerza de trabajo, entrega al capitalista sus habilidades productivas instrumentadas en competencias corporales. Mediante la transferencia de estas competencias, el capital constante se activa y pasa a convertirse en capital rentable. El cuerpo, el implícito de la fuerza de trabajo, adquiere así un plusvalor, ya que la extracción de plusvalía puede fortalecer o degradar el cuerpo según la jornada de trabajo o las cualidades corporales requeridas para el proceso productivo.

En el fondo, el supuesto que subyace en el análisis del capital variable es que el cuerpo humano adopta o puede adoptar una forma corporal específica en relación con los sistemas de producción. El capital no requiere un cuerpo en abstracto, sino que requiere varios tipos de cuerpos capaces de poner en marcha la reproducción de la fuerza de trabajo. Esta incorporación o modelaje de los cuerpos a partir de las demandas de la producción capitalista puede nombrarse *cosmética corpocapitalista*, la cual consiste en el ordenamiento de morfologías corporales y modificaciones de la apariencia física para obtener un rendimiento económico y político en el marco del sistema de producción capitalista. La cosmética corpocapitalista emplea el cuerpo y la imagen física del trabajador para añadir un valor a la fuerza del trabajo que, implícitamente, oculta sus beneficios sociales y su degradación interna. El cuerpo diseñado según la lógica del capital es, ahora, un valor agregado no indicado por el capital variable o constante. De manera que, si es verdad que "el valor de una mercancía se determina por la cantidad de trabajo contenida en ella, pero esa cantidad misma está determinada socialmente",[13] se sigue que la morfología corporal depende, además de las necesidades establecidas por la maquinaria de producción, de la posibilidad socialmente efectiva de que el cuerpo disponga de un valor social. El capital variable operado en el cuerpo es convertido, entonces, en capital erótico, en capital socialmente relevante para el incremento de la capacidad de usar la imagen corporal como una condición básica de la fuerza de trabajo.[14] Sin que Marx estipulara la noción de *capital erótico* –un concepto ajeno para la episteme

[12] *Idem.*

[13] *Ibid.*, p. 68.

[14] Para más detalles acerca de la relación contemporánea entre trabajo y capital erótico, véase José Luis Moreno Pestaña, *La cara oscura del capital erótico. Capitalización del cuerpo y trastornos alimentarios*, Madrid, Akal, 2016.

de su época–, el concepto puede postularse en la crítica que Marx realiza a John Stuart Mill respecto de la confusión entre la duración del tiempo de trabajo y la duración de sus productos. Según Marx, el error de Mill es que no existe una equivalencia entre el tiempo de los materiales de trabajo y el tiempo de los productos, entre los que destaca el cuerpo de los trabajadores. Marx argumentó contra el economista inglés:

> Dice Mill: "La causa de la ganancia es que el trabajo produce más de lo que hace falta para su sustento". Hasta aquí, nada más que la vieja cantilena, pero nuestro autor quiere añadir también algo de su cosecha: "Para variar la forma del teorema: la razón por la cual el capital rinde una ganancia, es que el alimento, la vestimenta, las materias primas e instrumentos de trabajo duran más tiempo del que se requiere para producirlos". Mill confunde aquí la duración del tiempo de trabajo con la duración de sus productos. Conforme a esta doctrina, un panadero, cuyos productos duran sólo un día, nunca podría extraer de sus asalariados la misma ganancia que un constructor de máquinas, cuyos productos duran una veintena de años y más. Por otra parte, es muy cierto que, si un nido no durara más tiempo que el necesario para su construcción, los pájaros tendrían que arreglárselas sin nidos.[15]

La anterior cita sugiere que a partir de la producción del plusvalor relativo es razonable postular una noción de *capital erótico* entendido como el modo en que el cuerpo es representado y modificado en los múltiples procesos de producción ya que, sin las condiciones morfológicas de la apariencia física, no sería posible el desarrollo del trabajador como sujeto de la producción. Esto sugiere que el capital requiere de una cosmetización del cuerpo que le permita al trabajador obtener cualificaciones corporales, previas o adquiridas, para ingresar en la cadena productiva. Por esta razón, más que el efecto del capital en el cuerpo de los trabajadores, el capital erótico es un indicador que intenta precisar cómo el capital es in-*corporado* en la construcción cotidiana del cuerpo para producir efectos retóricos acordes con la lógica cultural del capitalismo. "El obrero fraccionario convierte su cuerpo entero en órgano maquinal de una sola operación simple, ejecutada por él durante su vida, de modo que llega a efectuarla con más rapidez que el artesano que ejecuta toda una serie de operaciones".[16] En consecuencia, el capital

[15] Karl Marx, *El capital. Crítica de la economía política*, tomo I, vol. 1..., p. 69.
[16] *Ibid.*, p. 57.

erótico indica cómo la apariencia física y la composición corporal predisponen el tipo de trabajo por desempeñar, el cual es el resultado de la modelación del cuerpo operada por el capital variable. En el siglo XIX, el cuerpo del trabajador dependía en mayor medida de cualificaciones biológicas y psicológicas cercanas al cuerpo de un atleta o de un campesino para soportar el agotamiento físico y la jornada laboral extendida a más de 12 horas. En contraste, en el capital durante el siglo XXI, en el que al trabajo "tradicional" deben sumarse las variantes del trabajo inmaterial y el capital financiero, el cuerpo con mayor fuerza debe adaptarse a las exigencias éticas y estéticas del capital. De manera que algunos trabajadores –por no decir que la mayoría de los sectores financieros, servicios y del sector primario– no sólo deben *modelar* su cuerpo de acuerdo con los requerimientos de la empresa o de la representación del capital, sino que deberán comer, ejercitarse y vestirse de acuerdo con la imagen que la empresa quiere transmitir o directamente identificarse con los consumidores para producir una especie de contrato afectivo, una transmisión mimética de las apariencias. ¿Acaso es posible imaginar un CEO sin un traje Armani, con cuerpo atlético, blanco, capaz de ser idéntico a un modelo de Calvin Klein? ¿Qué ocurre con las vendedoras de las tiendas de ropa que no pueden tener tallas extra en una clara condena a la obesidad? ¿Finalmente el capitalismo financiero no supone una ontología de la delgadez? Las empresas producen, además de mercancías y servicios, demandas de delgadez, morfologías corporales y estilizaciones de la apariencia que condicionan el flujo del capital a través de los cuerpos y las representaciones de sí que tienen los trabajadores, antes, durante y al final del sistema productivo.

En definitiva, la cosmética no está completa en su análisis crítico sin el modo explícito de su desarrollo industrial: la moda. Para tal fin, el concepto de plusvalía relativa ayuda a mostrar el vínculo entre la moda como industria y las condiciones cosméticas actuales del trabajo. Si es verdad que el mercado de trabajo requiere un tipo específico de cuerpo para la producción de plusvalía, tal producción se extrae de dos vías: 1) aumentando el tiempo de trabajo del obrero (plusvalía absoluta), o 2) aumentando la cualificación del trabajo (plusvalía relativa). En este sentido, la moda contemporánea es uno de los máximos modos de extracción de plusvalía relativa, ya que actualmente las cualificaciones corporales y sus configuraciones cosméticas mediante la apariencia física constituyen el núcleo del capitalismo contemporáneo. La moda es el indicador material de la experiencia capitalista. Con la moda contemporánea, el sujeto mantiene la idea de que es *productor de sí*: un sujeto que se representa en sus obras y en el trabajo cosmético que ha elaborado

consigo mismo. Moda y modernidad son así dos variantes análogas del capital. Por lo tanto, la cosmética es un traje que está confeccionado para diversos cuerpos. Para el público especializado, quizá convenga una definición esotérica: la cosmética es el trabajo teórico indisciplinado que politiza la estetización de la identidad ética y excava en el suplemento normativo de la imagen de sí. En una vocación más exotérica, para el público que trae puesto el vestido de la cultura popular, la cosmética es la reflexión posterior que hacen las personas cuando se dan cuenta de que la apariencia es importante para el capitalismo contemporáneo. Por consiguiente, la moda es un corolario ontológico, quizá el más importante, de la cosmética moderna. El error radica en mantener la visión platónica, ilustrada, de la moda: un fenómeno de masas, un asunto sólo de mujeres, un problema de alienación. La moda, más que el punto culminante de la alienación de la sociedad de consumo o el instrumento de formación de los estereotipos de género, constituye el principio normativo de la sociedad de la exposición: la imagen como el modo de identidad ética propia de la estructura simbólica del capitalismo financiero. Negar la moda es encubrir la importancia de la identidad y, en tiempos de revancha de las identidades y los contracomunitarismos, esta negación es principio de violencia. La moda es un asunto serio, digno de ser pensado, porque en estas manifestaciones se vislumbra el inconsciente aristocrático de nuestras democracias modernas y, en ese punto, Marx es uno de nuestros mejores visionarios.

LA IZQUIERDA ELEGANTE Y EL ABRIGO DE MARX

En *Espejo de Marx. ¿La izquierda no puede vestir bien?* Patrycia Centeno planteó una pregunta filosófica que para la izquierda más ortodoxa podría resultar frívola y reaccionaria: ¿qué relación existe entre la vestimenta y la izquierda? O para decirlo de manera más sociológica, ¿por qué existe un rechazo *a priori* de la apariencia física en la izquierda si esta tradición política ha sido construida por medio de imágenes en las que la vestimenta desempeña una función primordial? Quizá, la respuesta sociológica sea, nuevamente, que la relación entre la estructura de clases y la vestimenta es una constante antropológica. Pero, con mayor atrevimiento filosófico, Centeno argumentó de manera cuasitrascendental que, sin una vestimenta adecuada, no existe la posibilidad de la revolución. Esto no significa que el vestido sea reducido a una función antropológica o a una simple necesidad humana sino, por el contrario, la vestimen-

ta de izquierda es la condición de posibilidad de la imagen revolucionaria y, por extensión, de la subjetivación de una práctica militante. "No hay vestido nuevo sin revolución, pero no hay revolución en la que no se estrene o defienda un vestido".[17] De manera que el problema del vestido y la apariencia física no son un problema menor si se toma en cuenta la relación económico-política, antes que estética, de la producción de mercancías y subjetividades en la cosmética corpocapitalista. Sin embargo, estos temas –la apariencia física y la vestimenta– son ajenos a los estudios marxistas a pesar del interés que Marx tuvo por alguna de estas cuestiones: Marx no estuvo distante de las cuestiones acerca de la importancia política y subjetiva de la apariencia física, tanto por razones políticas como por razones biográficas. Por un lado, no debe olvidarse que Marx padeció una enfermedad crónica en la piel que, para algunos intérpretes, no sería disparatado establecer una conexión de esta condición cutánea –un asunto tan anecdótico– con una de las razones biográficas del interés de Marx por el proletariado o por la violencia psicológica que implica la alienación de cuerpo. Esta enfermedad, que hoy es conocida como *hidradenitis suppurativa,* es una enfermedad de las glándulas del sudor que afecta la piel de las axilas y la ingle, y produce un tipo de acné que genera forúnculos y áreas segregadoras de pus.[18] La enfermedad la obtuvo Marx a los 46 años, no pudo ser diagnosticado adecuadamente y no recibió el tratamiento médico oportuno debido al estatuto de la enfermedad y a las condiciones de pobreza vividas por Marx. En tal caso, lo importante no es el diagnóstico anacrónico de la enfermedad padecida por Marx, sino en la interpretación cosmética que ofrece él mismo para indicar una condición proletaria de la apariencia: Marx tuvo una enfermedad en la piel que en el siglo XIX era considerada una *enfermedad proletaria.*[19] Ya en 1864, Marx escribió una carta a Engels en la que le comenta que tiene "una verdadera enfermedad proletaria", ya que le aparecieron forúnculos "en el trasero y cerca del pene". Debido a esta condición, Marx sentenció lacónicamente: "la burguesía recordará mis forúnculos hasta el día de mi muerte".[20] Por otro lado, Marx no reduce el tema del vestido a una cuestión de mercancía ni a una necesidad na-

[17] Patrycia Centeno, *Espejo de Marx ¿La izquierda no puede vestir bien?*, Madrid, Península, 2013, p. 21.

[18] Francis Wheen, *La historia de* El Capital *de Marx,* Madrid, Debate, 2012. Véase en un tono periodístico, José Miguel Carrillo de Albornoz, "Y si los forúnculos de Marx crearon el comunismo", *La Razón*, 26 de febrero, 2014.

[19] Saul Padover, *Karl Marx: An Intimate Biography,* Nueva York, McGraw-Hill, 1978, p. 55.

[20] Karl Marx y Frederick Engels, *Collected Works,* Nueva York, International Publishers, 1982-1987 [1844-68], vols. 38.

tural o a un asunto animal, tal y como han querido entender algunos de los filólogos marxistas. Si bien Marx no es un teórico de la vestimenta, en una lectura entre líneas de su concepción del vestido se anuncia la posibilidad de una teoría materialista. Por ejemplo, al destacar la dimensión corporal del ser humano y su capacidad para desear objetos materiales, Marx estableció una correlación entre necesidades humanas y objetivaciones materiales de estas necesidades como la vestimenta, los muebles y los alimentos. En los *Manuscritos*, la vestimenta está reducida a una función animal:

> Lleguemos al resultado de que el hombre se siente libremente activo sólo en sus funciones animales –comer, beber y procrear o, cuando más, en su vivienda y en el *adorno personal*– mientras que en sus funciones humanas se ve reducido. Lo animal se vuelve humano y lo humano animal.[21]

En cambio, en *El capital*, la vestimenta es equivalente a la necesidad natural que oculta el proceso productivo de creación de mercancías:

> La suma de los medios de subsistencia tiene que alcanzar para mantener al individuo laborioso en cuanto tal, en su condición normal de vida. Las necesidades naturales mismas, alimentación, *vestido*, calefacción, vivienda, etc., se le suman las peculiaridades climáticas, etcétera.[22]

Así, el vestido más que una objetivación de la necesidad de cubrirse del frío o atemperase el calor para satisfacer una necesidad básica, representa la imagen fantasmagórica de fetichismo de la mercancía. No es extraño, entonces, que Marx tuviera en alta estima epistemológica a los objetos de vestir y, por paradójico que resulte, la insistencia del uso de metáforas cosméticas para explicar la lógica del principio de equivalencia del sistema capitalista. Precisamente, el objeto elegido por Marx para explicar la dinámica de la mercancía es el *abrigo* (*coat*), un tipo de prenda que cumple una función epistemológica de primer orden justo porque la historia del abrigo de Marx constituye la historia trágica de la redacción de *El capital*. En la sección II, Libro primero, aparece tal objeto de vestir para explicar el valor de uso de las mercancías:

21 Karl Marx, *Los manuscritos económicos-filosóficos*, Alianza, Madrid, p. 108.
22 Karl Marx, *El capital. Crítica de la economía política*, tomo I, vol. 1..., p. 207,

> El *abrigo (coat)* es un valor de uso que satisface una necesidad específica. Para producirla, se requiere determinado tipo de actividad productiva. Ésta se halla determinada por su finalidad, modo de operar, objeto, medio y resultado. Llamamos, sucintamente, trabajo útil al trabajo cuya utilidad se representa así en el valor de uso de su producto, o en que su producto sea un valor de uso. Desde este punto de vista, el trabajo siempre se considera con relación a su efecto útil. Así como el *abrigo* y el lienzo son valores de uso cualitativamente diferentes, son cualitativamente diferentes los trabajos por medio de los cuales llegan a existir: el *del sastre y el del tejedor*. Si aquellas cosas no fueran valores de uso cualitativamente diferentes, y por tanto productos de trabajos útiles cualitativamente diferentes, en modo alguno podría contraponerse como mercancías. No se cambia un *abrigo* por un *abrigo*, un valor de uso por el mismo valor de uso.[23]

Las referencias hacia los abrigos y los telares muestran no sólo el interés de Marx por las metáforas cosméticas o la elección de objetos de vestir para explicar la lógica de la mercancía, sino que indican por qué una prenda de vestir sólo puede ser considerada como un recurso frívolo para los burgueses o los aristócratas: las prendas de vestir decimonónicas son un tipo de objeto de difícil adquisición social y productiva para el proletariado. El *abrigo* es, por lo tanto, un deseo materializado, la objetivación de una necesidad humana, el correlato del sistema de valores sociales de las mercancías, ya que un abrigo es el valor de uso de una necesidad satisfecha por el trabajo útil, lo cual implica que los objetos son relevantes en la cadena productiva en la medida que hacen posible el principio de equivalencia. Un abrigo es un objeto material que tiene un valor *suprasensible*. Este punto es fundamental para explicar la fundamentación del principio de equivalencia, ya que si es verdad que "no se cambia un abrigo por un abrigo" –el valor de uso no es intercambiable entre sí–, se sigue que los objetos o responden a la forma mercancía o equivalen a la forma dinero, lo cual muestra la concepción infinita de la equivalencia general (mercancía = dinero = trabajo acumulado = mercancía) y, por ende, apunta al núcleo profundo del capitalismo entendido como el modo de elección de un sistema de evaluación: la equivalencia.

Posteriormente, Marx recuperó el estudio económico del abrigo y empleó nuevamente el ejemplo del trabajo de sastre para establecer una equivalencia entre el trabajo abstracto y el valor de la mercancía. Las

[23] *Ibid.*, pp. 179-180.

actividades humanas son así comprendidas como actividades productoras de valor:

> bajo la forma del trabajo del *sastre,* como bajo la forma del trabajo del tejedor, se despliega fuerza humana de trabajo. Ambas actividades revisten, por tanto, la propiedad general de ser trabajo humano; y, por consiguiente, en determinados casos, como por ejemplo en la producción de valor, sólo se las puede enfocar desde este punto de vista. Todo esto no tiene nada de misterioso. Pero al llegar a la expresión de valor de la mercancía, la cosa se invierte. Para expresar, por ejemplo, que el tejer no crea el valor del lienzo en su forma concreta de actividad textil, sino en su modalidad general de trabajo humano, se le compara con el trabajo del sastre, con el trabajo concreto que produce el equivalente del lienzo, como forma tangible de realización del trabajo humano abstracto.[24]

No obstante, cabe advertir que la elección de un abrigo como ejemplo mayor, como *exempla,* no es azaroso ni fortuito, ya que Marx utilizó metáforas cosméticas constantemente, desde el uso de esta prenda en *El capital* hasta los usos del verbo "vestir" en *El Dieciocho Brumario* para explicar las transformaciones materialistas a lo largo de la historia europea. De manera que si "no se cambia un abrigo por un abrigo", esto se debe a que Marx experimentó afectivamente *la potencia política del abrigo* al permitir intercambiarlo por alimento, por papel o por el estatus necesario para poder ingresar a la Sala de Lectura del Museo Británico. La anécdota biográfica adquiere aquí una dimensión filosófica crucial, una lección pedagógica.[25]

[24] *Ibid.*, p. 180.

[25] En este sentido de historia material, Kristin Ross advirtió un proceso similar en la Comuna de París de 1871 en el intento de un zapatero comunero, Gaillard, por subvertir estética y políticamente la forma del "zapato". Gaillard fue conocido por ser miembro de la Internacional, autor de un tratado filosófico sobre el pie (*philosophia pedalis*) y por inventar los zapatos de goma que, más adelante servirían como ejemplo de liberación de las necesidades según el flujo natural del propio cuerpo. No es extraño, entonces, que la Comuna de París fuera percibida por la prensa del momento como una "revolución de zapateros", no sólo porque los muertos, deportados y exiliados eran la mayoría zapateros de profesión, sino porque el zapato tradicional representaba la opresión de la clase burguesa según su modelo de comportamiento. El zapato de goma diseñado por Gaillard simbolizaba el advenimiento de una nueva época en la que, finalmente, el lujo y las necesidades se adecuarán a la auténtica libertad humana. En el *Manifiesto de la Federación de Artistas,* anunciado en abril de 1871, los autores concluyeron la posibilidad de una república de los lujos, de un lujo comunal: "Vamos a cooperar esforzándonos por nuestra re-

En efecto, Marx empeñó su abrigo en 1850 para poder subsistir y, como ha documentado detalladamente Peter Stallybrass, la historia del abrigo de Marx es la historia material de la escritura de *El capital*.[26] En los cincuenta, la situación financiera de los Marx se agravó tanto que durante esa década el abrigo pasó por varias casas de empeño. Karl Marx, el padre de familia, no sólo dejó de obtener préstamos del carnicero y del tendero para alimentación, sino que utilizó su saco como último recurso para obtener dinero y mantener a su familia. En una carta a Engels, fechada el 27 de febrero de 1850, Marx escribió: "hace una semana alcancé el agradable estadio en el cual no puedo salir por causa de los abrigos que tuve que empeñar".[27] Sin embargo, el abrigo no sólo servía para cubrir a Marx del frío londinense, para sacar del apuro alimenticio a su esposa Jenny von Westphalen o para pagar el alquiler en momentos en el que el periodismo no permitía la subsistencia: el abrigo generaba las condiciones del trabajo de investigación: le posibilitaba ingresar al Museo Británico. La historia del empeño de esta prenda será recurrente durante más de una década: "Ayer empeñé un abrigo que se remontaba a mis

---

generación, el nacimiento del lujo comunal, esplendores futuros y la República Universal". Lo anterior prueba que para los comuneros las revoluciones políticas van acompañadas de revueltas estéticas en las que, los elementos cosméticos, pueden representar materiales de primer orden para promover la revolución. Finalmente, el argumento de Gaillard es que, a la producción artesanal de zapatos, a la fabricación del zapatero, se le otorgara la misma dignidad que al trabajo intelectual, pues Gaillard intentó que no sólo se le reconociera como un "trabajador" sino como un "artista del calzado", ya que para él no existía incompatibilidad entre lo útil y lo bello. Más que el abrigo de Marx, el zapato de Gaillard sirvió para iniciar la discusión acerca de la compatibilidad entre la función económico-política y la dimensión estética de los objetos –una discusión radicalizada en el arte de vanguardia como el constructivismo ruso– y más preciso aún, en la necesidad de crear un arte del pueblo para el pueblo, un arte en el que no existieran jerarquías estéticas, principalmente las asumidas por los artistas y creadores. Roos escribió al respecto: "en su nivel más expansivo, el 'lujo comunal' que el comité pretendía fomentar conlleva la transformación de las coordenadas estéticas de toda la comunidad... Pero entender ese proyecto sólo como expresión de una demanda limitada o secundaria es perder el alcance profundamente democratizador y expansivo de su ámbito de aplicación. La demanda de que la belleza florezca en los espacios compartidos en común y no sólo en cotos privados especiales significa la reconfiguración del arte para integrarse plenamente en la vida cotidiana y no sólo el punto final de excursiones especiales" (Kristin Ross, *Lujo comunal. El imaginario político de la Comuna de París*, Madrid, Akal, 2016, pp. 73-74). Por último, cabe señalar que debo esta referencia a uno de los dictaminadores ciegos de este ensayo, de manera que agradezco al "evaluador" por el gesto de promoción del trabajo colectivo y por no incurrir en la lógica de la evaluación neoliberal entre pares.

[26] Peter Stalybrass, "El saco de Marx", en *Revista de Estudios Marítimos y Sociales*, año 4, núm. 4, noviembre, 2011, pp. 67-79.

[27] Karl Marx y Frederick Engels, *Collected Works*, vol. 38..., p. 224.

días en Liverpool, a fin de comprar papel para escribir".[28] Aunque parezca un tema menor o un simple prejuicio epocal, el abrigo permitía tener acceso a la Sala de Lectura, independientemente del boleto de permiso ya que, sin la imagen de hombre honorable, la lectura estaba prohibida por las autoridades. ¿Cómo es posible que un abrigo condicione el ingreso a las salas de lectura? ¿Por qué un hombre sin abrigo es considerado un *cualquiera* en la Inglaterra de mitad del siglo XIX? ¿Qué relación existe entre las prendas elegantes de vestir y el acceso a la cultura? La respuesta la planteó el propio Marx: el abrigo es visibilidad, permite entrar a investigar "vestido en condiciones de ser visto".[29] La vestimenta es así un régimen de visibilidad de clase y, por extensión, de la jerarquía de las inteligencias. Aun así, esta condición de vestimenta, que hoy la reduciríamos a simple *etiqueta*, es más que un prejuicio de clase: constituye un *criterio cosmético* para el reconocimiento del modo de la economía política de los cuerpos de la Inglaterra decimonónica. La naturalización de la vestimenta, más que una condición democrática, encubre la normalización del principio de equivalencia por parte de la producción de una subjetividad capitalista. Incluso, Henry Hyndman, el conservador londinense convertido al comunismo, fue uno de los testigos de la vida precaria de Marx y atestiguó las condiciones ínfimas en las que vivió durante gran parte de su vida. En uno de los testimonios más duros respecto de la práctica del empeño por parte de los Marx –una práctica habitual para la clase obrera y para la burguesía decadente de la Inglaterra de mitades del siglo XIX–, Hyndman reparó en la ocasión en que Marx terminó en la cárcel por culpa de su apariencia física. Sirva la reproducción del testimonio para indicar las condiciones materiales del Marx de carne y hueso, del cuerpo de Karl, para mostrar la importancia de la apariencia física en la dinámica de la sociedad londinense:

> En cierta ocasión, el propio Marx, en un estado de gran necesidad, salió para empeñar algunas piezas domésticas de plata. Él no estaba particularmente *bien vestido* y su dominio del inglés no era tan bueno como lo fue más tarde. Las piezas de plata, infelizmente, como se descubrió, llevaban la marca de la familia del duque de Argyll, los Campbells, con cuya casa la esposa de Marx estaba directamente conectada. Marx llegó al Banco de los Tres Globos y presentó sus cucharas y tenedores. *Noche de sábado, judío extranjero, ropa desordenada,*

[28] Karl Marx y Frederick Engels, *Collected Works*, vol. 39, Nueva York, International Publishers, 1983 [1852-55], p. 38.

[29] Karl Marx y Frederich Engels, *Collected Works*, vol. 38..., pp. 224, 402, 556-557.

> *cabello y barba groseramente peinados*, bella platería, timbre noble: evidentemente, una transacción bastante sospechosa. Así pensó el dueño de la casa de empeños a la que Marx se dirigió. Por esa razón detuvo a Marx con algún pretexto, mientras llamaba a la policía. El policía tuvo la misma opinión que el dueño de la casa de empeños y llevó al pobre Marx al destacamento. Así, otra vez, *las apariencias* jugaron fuertemente contra él. De ese modo Marx recibió la desagradable hospitalidad de una celda policial mientras su ansiosa familia lamentaba su desaparición.[30]

Por lo anterior, el escenario para preguntarse por las condiciones cosméticas en la elaboración de *El capital* depende, entonces, de las condiciones materiales de la vida de Marx y de las prácticas cosméticas de clase que posibilitaban una especie de contrato vestimental implícito capaz de limitar el tipo de escritura realizada por Marx. El abrigo es más que una alegoría de clase. Respecto de esta condición cosmetológica de Marx, Peter Stallybrass argumentó:

> Si su abrigo estaba en la casa de empeños durante el invierno, él no podía ir al Museo Británico, si no podía ir al Museo Británico, él no podía realizar la investigación para *El Capital*. Las ropas que Marx vestía determinaban así lo que él escribía. Existe aquí un nivel vulgar de determinación material que es difícil de considerar. Y eran esas vulgares determinaciones materiales las que precisamente Marx consideraba.[31]

La escritura de libro más importante del siglo XIX dependió, paradójicamente, de las posibilidades cosméticas de un abrigo. Finalmente, el abrigo proletarizado de Marx contraviene la imagen burguesa de Engels, un frío caballero altruista que no padeció las condiciones de vida de la clase obrera inglesa. Precisamente por las penurias y los empeños de las prendas de los Marx, Engels fue sensible a la importancia de los objetos materiales ya que, a diferencia de nuestra época –la época de obsolencia de los objetos y la vestimenta industrial–, Engels entendió la función sustantiva de las condiciones cosméticas del capitalismo británico: el capitalismo decimonónico tiene a la industria textil como el núcleo más

[30] McLellan, David (ed.), *Karl Marx: Interviews and Recollections*, Londres, Macmillan, 1981, p. 149.

[31] Peter Stalybrass, "El saco de...", p. 70.

profundo de la producción de mercancías.[32] De modo que, por su condición burguesa, Engels detectó profundamente la correlación entre prácticas cosméticas y la lógica de subjetivación de clase. Respecto de las condiciones de la clase obrera en Manchester, Engels describió detalladamente el tipo de ropa, el estilo de vestir, la diferencia sexual, los protocolos de clase, el estado físico de las prendas y el tipo de vestido según el clima; en suma, la vestimenta de la clase obrera en Inglaterra:

> En la inmensa mayoría de los casos, la ropa de los obreros se halla en muy mal estado. Los tejidos que se utilizan para su confección ya no son los más apropiados; el lienzo y la lana casi han desaparecido del ajuar de ambos sexos, y el algodón los ha sustituido. Las camisas son de calicó, blanco o de color; asimismo, las ropas de las mujeres son de indiana y raramente se ve ropa interior de lana en las tendedoras. Los hombres usan casi siempre pantalones de pana o de cualquier otro tejido grueso de algodón y chaqueta de la misma clase. Incluso la pana (*fustian*) ha devenido el vestido proverbial de los obreros; *fustian-jackets* es como se llaman a sí mismos los obreros, por oposición a los señores vestidos de paño (*broad-cloth*), expresión que se utiliza también para designar a la clase media. Cuando Feargus O'Connor, jefe de los Cartistas, visitó Manchester durante la insurrección de 1842, se presentó vestido de pana, y los obreros lo aplaudieron fuertemente. En Inglaterra se acostumbra usar sombrero, incluso por los obreros; son de formas muy diversas, redondas, cónicos, o cilíndricos, de alas anchas, estrechas o sin ala. Sólo los jóvenes usan gorra en las ciudades industriales. Quien no tiene sombrero, se hace con papel una gorra baja y cuadrada. Toda la ropa de los obreros –aun suponiendo que se halle en buen estado– es muy poco adaptada al clima. El aire húmedo de Inglaterra que, más que cualquier otro, debido a los cambios bruscos del tiempo provoca resfriados, obliga a casi toda la clase media a abrigarse el pecho con franela e incluso

[32] Respecto de la relación entre el empeño de mercancías y la vida de los proletarios ingleses en el siglo XIX, Melanie Tebbutt explicó que la clase proletaria disponía de un lugar privilegiado para conocer el auténtico valor de la ropa: "tenían, de hecho, un punto de vista cualitativamente diferente de los recursos materiales. Consideraban los productos como recursos tangibles, a los que se podía recurrir en periodos de dificultad financiera. Cuando compraban ciertos bienes, los pobres habitualmente preguntaban lo que valdrían si tuvieran que ser vendidos en una casa de empeños, y frecuentemente confesaban que ellos eran influidos, en sus decisiones, por el valor potencial de empeño de los artículos" (Melanie Tebbutt, *Making Ends Meet: Pawnbroking and Working-Class Credit*, Leicester, Leicester University Press, 1983, p. 16).

con piel: pañuelos de seda para el cuello, chaquetas y ceñidores de franela son de uso casi general. *La clase obrera no sólo conoce estas precauciones, sino que casi nunca está en situación de poder adquirir el menor hilo de lana para vestirse.*[33]

Por último, Engels detectó agudamente que la condición material de la clase obrera podía ser explicada por medio de la dinámica cosmética de la ropa, ya sea en el nivel material de la producción o en el nivel simbólico de la apropiación para así trazar el camino hacia un "sentimiento de clase". Una conjetura no menor si se toma en cuenta la historia material de la cultura y, de manera especial, la dialéctica entre el valor de la ropa en la industria textil inglesa y la vida precaria de la casa de los Marx. El abrigo de Marx es así más que una alegoría o un ejemplo obtenido por medio de un lapsus epocal: el abrigo representa la "célula" mercantil del capitalismo del siglo XIX. En sintonía, el abrigo de Marx, tanto su historia material como el uso epistémico en *El capital*, demuestra que el abogado alemán utilizó la vestimenta como el ejemplo de mercancía que explica las formaciones capitalistas porque excavó en el valor de estos objetos producidos por el trabajo alienado, alienación padecida por el propio Marx y su familia. El proceso de producción de un abrigo no es sólo una abstracción o un experimento sociológico, ya que trae consigo la reducción del cuerpo del trabajador y la extracción de un plusvalor cosmetológico que condiciona las prácticas materiales del desarrollo capitalista. Pensar las prácticas cosméticas de la modernidad supone, por lo tanto, pensar la lógica profunda de las formaciones materiales y simbólicas del capitalismo. De ahí que no es posible explicar la composición tropológica del tomo I de *El capital* sin tomar en cuenta la dinámica social de la casa de empeños londinense y las prácticas proletarias del sistema de equivalencia: la clase trabajadora no almacenaba dinero en los bancos; por el contrario, cuando era posible adquiría objetos –las prendas de ropa eran uno de los objetos más valiosos para generar un proceso de acumulación– para así intercambiarlos por dinero en el mercado de los empeños.[34] Esto prueba que el capitalismo no tiene escalas sociales, pues las casas de empeño son al trabajador lo que las casas de bolsa son al empresario: el espacio material que condiciona históricamente el principio de equivalencia. Por tal motivo, la dialéctica entre el adquirir una

[33] Friedrich Engels, *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, Buenos Aires, Editorial Futuro, 1965, p. 120.

[34] Hal Draper, *The Marx-Engels Chronicle*, vol. 1, Marx-Engels Cyclopedia, Nueva York, Schocken, 1985, p. 65.

mercancía y el poder visibilizarla socialmente dependía en el siglo XIX de una condición cosmética: la ropa es un indicador de clase en la medida que representa el nivel de acumulación de las familias y, por extensión, la capacidad para sobrevivir en las condiciones adversas generadas por el capital. "Estar sin dinero significaba ser forzado a desnudar el cuerpo. Tener dinero significaba volver a vestirse."[35] El capitalismo tiene así un inconsciente cosmético que si no se desnuda corre el riesgo de convertirlo en un asunto de frivolidad pero, en las políticas de la frivolidad, se juega la posibilidad de emancipación de las subjetivaciones capitalistas tanto en el siglo XIX como en el XXI.

BIBLIOGRAFÍA

Casanova, Carlos, *Estética y producción en Marx*, Santiago de Chile, Metales Pesados, 2016.

Carrillo de Albornoz, José Miguel, "Y si los forúnculos de Marx crearon el comunismo", *La Razón*, 26 de febrero 2014.

Centeno, Patrycia, *Espejo de Marx. ¿La izquierda no puede vestir bien?*, Madrid, Península, 2013.

Draper, Hal, *The Marx-Engels Chronicle*, vol. 1, Marx-Engels Cyclopedia, Nueva York, Schocken, 1985.

Engels, Friedrich, *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, Buenos Aires, Editorial Futuro, 1965.

Le Breton, David, *Sociología del cuerpo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2002.

McLellan, David (ed.), *Karl Marx: Interviews and Recollections*, Londres, Macmillan, 1981.

Marx, Karl, *Manuscritos. Economía y filosofía*, Madrid, Alianza, 1984.

_____, *El capital. Crítica de la economía política*, tomo I, vol. 1. Libro primero. El proceso de producción del capital, México, Siglo XXI Editores, 1975.

________, *El capital. Crítica de la economía política*, tomo I, vol. 2. Sección cuarta. La producción del plusvalor relativo, México, Siglo XXI Editores, 1976.

________ y Frederick Engels, *Collected Works* [1844-68], vols. 38, Nueva York, International Publishers, 1982-1987.

________ y Frederick Engels, *Collected Works*, vol. 39 [1852-55], Nueva York, International Publishers, 1983.

Moreno Pestaña, José Luis, *La cara oscura del capital erótico. Capitalización del cuerpo y trastornos alimentarios*, Madrid, Akal, 2016.

Padover, Saul, *Karl Marx: An Intimate Biography*, Nueva York, McGraw-Hill, 1978.

[35] Stalybrass, "El saco de...", p. 76.

Ross, Kristin, *Lujo comunal. El imaginario político de la Comuna de París*, Madrid, Akal, 2016.

Stalybrass, Peter, "El saco de Marx", *Revista de Estudios Marítimos y Sociales*, año 4, núm. 4, noviembre, 2011, pp. 67-79.

Tebbutt, Melanie, *Making Ends Meet: Pawnbroking and Working-Class Credit*, Leicester, Leicester University Press, 1983.

Wheen, Francis, *La historia de* El Capital *de Marx*, Madrid, Debate, 2012.

10. CONTRA LA LECTURA ANACRÓNICA DE *DAS KAPITAL*
SOCIOLOGÍA DE LA FILOSOFÍA E HISTORIA ECONÓMICA

BERNARDO BOLAÑOS GUERRA*

Leer a Marx sin leer simultáneamente a Balzac, a Dickens o a Gógol es leer desde el presente, es decir, anacrónicamente. Desde el presente, vemos a Marx como un mártir del comunismo que sacrificó su bienestar y el de su familia, pero rara vez nos detenemos a pensar que, en su época, muchos intelectuales también eran mártires de la música, de la literatura o de la ciencia y morían en la miseria, como Franz Schubert, Jane Austen o Jean-Baptiste Lamarck. Desde el presente, algunos ven a *El capital* como un tratado exhaustivo acerca del capitalismo, así, sin adjetivos, como si el sistema económico mundial no se hubiera modificado profundamente desde que Marx redactó su obra maestra. En cambio, interpretado con las herramientas contextualizadoras de la sociología de la filosofía y de la historia económica, *El capital* es el gran libro que el luchador social y periodista prusiano Karl Marx (tras una frustrada carrera académica en filosofía, en virtud de la represión del Estado prusiano a los jóvenes hegelianos antirreligiosos) concibió acerca del capitalismo industrial, una fase del capitalismo, y que era una respuesta, principalmente, a la poderosa tradición de economistas británicos liberales, de Adam Smith a David Ricardo. Y aunque sea uno de los libros más importantes de la historia de la filosofía y una revolución en la economía política, *Das Kapital* fue escrito justo antes de la consolidación del capitalismo financiero. Por eso, su autor no podía adivinar el papel protagónico que llegaría a tener la bolsa de valores gracias al telégrafo y otras tecnologías de la comunicación, aunque sí atisbó la corrupción política asociada a aquella. A continuación, voy a dar datos puntuales para sustentar esta lectura desde la sociología de la filosofía y la historia económica.[1]

* Universidad Autónoma Metropolitana-Cuajimalpa.

[1] Sobre sociología de la filosofía: Randall Collins, *Sociología de las filosofías: una teoría global del cambio intelectual*, Barcelona, Hacer Editorial, 2005; *Ibid.*, *Cuatro tradiciones sociológicas*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1996; Michael Lōwy, *Para una sociología de los intelectuales revolucionarios: la evolución política de Lukács, 1909-1929*, México, Siglo XXI Editores, 1978. Una excelente crítica y complemento de la teoría de Collins es: Alejandro Estrella González, "Filosofía comparada: propuesta teórica desde una crítica de la sociología de Randall Collins", *Sociológica*, año 32, núm. 92, 2017, pp. 69-98.

MARX, INTELECTUAL EN EL SIGLO XIX

Sabemos que Marx no ejercía una profesión liberal, pues en su juventud había abandonado los estudios de derecho en favor de la filosofía, en un momento en el cual los seguidores de Fichte y de Hegel eran descartados de las cátedras universitarias. Por razones políticas, la dialéctica hegeliana había perdido temporalmente su centralidad en el mundo académico germano. Marx persiguió entonces el sueño de vivir del periodismo y de la escritura de obras políticas.

El gran organizador del primer círculo intelectual de Marx fue el hegeliano de izquierda Bruno Bauer. Aunque influido por el círculo romántico de Berlín, Bauer conforma entre 1837 y 1842 su propio grupo, llamado "Die Freien", al que pertenecieron Ruge, Stirner, Marx y Engels. Desde un punto de vista sociológico, es importante la conformación de este grupo de antirreligiosos, materialistas seguidores de Feuerbach, partidarios de la dialéctica de Fichte y Hegel y admiradores de la poesía política radical de Heinrich Heine. El socialismo de Marx y Engels llegaría a ser su fruto más acabado.

Michael Löwy contrasta, social e ideológicamente, dos expresiones de la pequeña burguesía alemana de la época: el romanticismo anticapitalista y este otro sector al que pertenecía Marx y que era jacobino, iluminista, democrático-revolucionario, antifeudal y francófilo. "Originaria de las regiones más avanzadas, las más 'burguesas' de Alemania (Renania-Wesfalia), frecuentemente judía, esa intelligentsia 'republicana' (en el sentido de 1793) va a ser profundamente burlada por la 'cobardía' política de la burguesía liberal alemana, incapaz de conducir una lucha revolucionaria democrática consecuente contra la monarquía feudal".[2] Pero si trazamos la red social formada a partir de dos pensadores tan importantes como Hegel (idealismo dialéctico) y Schleiermacher (padre de la hermenéutica moderna y vinculado al círculo romántico de Berlín), veremos que los miembros de "*Die Freien*" fueron sus herederos en muchos casos a través del contacto personal entre maestro y alumno (ver figura 1 al final de este ensayo).[3] Vemos en este mismo esquema que,

[2] Michael Löwy, *Para una sociología de los intelectuales revolucionarios: la evolución política de Lukács, 1909-1929*, México, Siglo XXI Editores, 1978, p. 27.

[3] Figura tomada de Randall Collins, *Sociología de las filosofías: una teoría global del cambio intelectual*, Barcelona, Hacer Editorial, 2005, p. 773. Hay una afinidad entre los pensadores de la figura 1: su audacia intelectual propulsada por un naciente mercado literario que ellos buscan explotar para liberarse de mecenas que los censuren. Para vender libros hay que escribir con un estilo más enfático que en los círculos académicos. No es un azar si Nietzsche, excelente escritor, se encuentra a sólo tres eslabones personales de Marx y será

contra la lectura militante de Löwy, la relación de este grupo con el romanticismo no es antagónica. Si bien Marx se encuentra alejado del romanticismo representado por Schopenhauer, en cambio Schleiermacher le es bastante cercano, como el primer Schelling lo es para Engels. Frente a los rasgos de carácter y teleológicos que destaca la sociología marxista de Löwy (valor y cobardía, una burguesía más "avanzada" que otra), Randall Collins enfatiza un acontecimiento histórico concreto para distinguir entre pensadores burgueses conservadores y revolucionarios: el papel jugado por el primer descalabro profesional de Marx. Se trata de la exclusión de su grupo "*Die Freien*" de las universidades alemanas, en particular por obra del viejo Schelling, aliado entonces a grupos religiosos y aristocráticos. Collins pretende explicar el futuro giro de Marx desde el hegelianismo hacia la economía política (a instancias de Engels) como una adaptación previsible a sus nuevas expectativas laborales.[4] Cuando aún juega el juego de la academia alemana, el melenudo pensador elige argumentar en su tesis doctoral de 1839 desde la filosofía antigua, recurriendo a la teoría del clinamen de Epicuro para reflexionar sobre la libertad.[5] En cambio, cuando ha perdido las esperanzas de alcanzar una plaza de profesor, su estilo se hace polémico y adversativo; su reflexión está dirigida ahora contra alguien en concreto (ya sea contra sus antiguos camaradas los jóvenes hegelianos, contra Luis Bonaparte o Proudhon, entre muchos otros). Se trata tanto de un combate ideológico como de una tentativa de subsistir. Por ejemplo, Marx sabía que el francés Pierre-Joseph Proudhon había ganado cientos de miles de francos por un panfleto acerca del golpe de estado de 1851 en Francia, de modo que escribió su propia versión del asunto, a propuesta de su amigo (migrado a Estados Unidos) Joseph Weydemeyer, para el semanario *Die Revolution*.[6] El texto resultante es *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, de 1852, que contiene una de las reflexiones más importantes de Marx acerca de la teoría de la lucha de clases aplicada a lo que era la actualidad

también un gran rebelde. Finalmente, observamos una relación adversativa entre Marx y la importante tradición del nihilismo ruso a través de la figura del anarquista Bakunin, también vinculado al romanticismo a través de Wagner y de Kierkegaard. Lo que importa retener de la red social representada en la figura 1 son dos cosas: Marx, si bien desprovisto de una cátedra universitaria, es heredero de un enorme capital intelectual y es, como varios otros pensadores de su entorno, un rebelde.

[4] Randall Collins, *Sociología de las...*, p. 649.

[5] Karl Marx, *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Demócrito y Epicuro*, México, Sexto Piso, 2004.

[6] Werner Blumenberg, *Marx*, Barcelona, Salvat Editores, 1986, p. 125; Francis Wheen, *Karl Marx*, Barcelona, Debate, 2015, p. 243.

política, pero que contó con escaso éxito editorial en su tiempo.[7] Durante décadas, los libros de Marx no fueron un mecanismo de subsistencia, sino al contrario. Éste esperaba que su *Contribución a la crítica de la economía política* de 1859 fuera traducido y celebrado "en todo el mundo civilizado", pero fue despreciado por sus propios aliados;[8] *La ideología alemana* ni siquiera se publicó durante la vida de sus autores. Su consagración editorial llegó tarde. En 1861, gracias a la amnistía política declarada por el nuevo rey de Prusia, Guillermo I, el mundo editorial le organizó a Marx un recibimiento caluroso en Berlín. Luego de la publicación del primer volumen de *El capital*, en 1867, sus extremos apuros económicos cederán un poco.[9] Pero, al morir, Marx deja a su hija Eleanor la modesta cantidad de 250 libras.[10] En resumen, la trayectoria intelectual de Marx refleja, además de la construcción de un gran sistema filosófico, el esfuerzo desesperado de un intelectual del siglo XIX por vivir de su oficio.

A partir de estadísticas de distribución del ingreso y de datos culturales obtenidos, por ejemplo, de las novelas de Austen y de Balzac (escritores que se ocupaban de detalles monetarios), los historiadores económicos nos muestran que en la primera mitad del siglo XIX sólo vivían con holgura los grandes terratenientes y unos contados industriales. El ingreso promedio coincidía con la pobreza y de ella también sufrían los profesionistas liberales que habían ido a la universidad. Ni siquiera si Marx hubiera concluido sus estudios de derecho y ejercido como abogado, habría asegurado ingresos suficientes. Según Piketty, si el 1% más rico de los rentistas podían pagarse un séquito de 25 a 30 sirvientes, el 1% de los mejor pagados profesionistas (jueces, procuradores y abogados) apenas se mantenían por encima de la pobreza, y ello independientemente de que ganaran diez veces lo que los miembros de las clases más modestas. Estas últimas, que representaban la mitad de los trabajadores, vivían en una espantosa miseria.[11] Marx no era terrateniente ni

[7] *El Dieciocho Brumario* tiene una deuda muy grande con *La guerra campesina en Alemania* de Friedrich Engels, publicado dos años antes (1850).

[8] El socialista Wilhelm Liebknecht confió a sus conocidos que "jamás un libro me había defraudado tanto". Véase Francis Wheen, *Karl Marx...*, p. 243.

[9] Werner Blumenberg, *op. cit.*, p. 186

[10] De acuerdo con la información disponible en línea en ancestry.co.uk. Véase Matthew Moore, "Sir Ernest Shackleton and Karl Marx died in poverty, probate records show", *The Telegraph*, 11 de agosto de 2010.

[11] Los recursos que de por vida obtenía el 1% más rico de los rentistas eran entre 25 y 30 veces mayores que los estándares de vida de las personas más pobres. Thomas Piketty, *Capital in the Twenty-First Century*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 2014, p. 407.

industrial, ni funcionario. Ni siquiera era un profesionista liberal. Por lo tanto, vivía en la pobreza. Y, sin embargo, él sabía que no era un proletario; era pobre, pero había miles apenas sobreviviendo en la miseria. En *El capital* volumen I, en el capítulo sobre la ley general de la acumulación capitalista, Marx calcula que nueve de cada diez trabajadores apenas alcanzaban a sobrevivir con el salario que ganaban. Cita estadísticas, según las cuales la "clase media" tenía una expectativa de vida de sólo 35 años en Liverpool, mientras que la de los obreros era de apenas 15 años ¡veinte años menos por razones de clase![12] Y sí, Marx a veces tenía que empeñar sus botas o su levita, como le ocurría a muchos otros burgueses a lo largo de su vida en los llamados "días de miseria". Al respecto, es aleccionador el cuento "El abrigo", del ruso Nikolái Vasílievich Gógol. Toda la familia Marx solía dormir –incluida la trabajadora doméstica– en una habitación pequeña. Al morir su hija Franziska, Karl ni siquiera podía pagar su entierro. Pero en otras ocasiones, la familia podía escapar temporalmente de esa vida, llevar ternera y langostinos al picnic dominical y pagar 6 libras al mes de alquiler en Chelsea (un barrio caro y, sobre todo, respirable, donde los pequeños no corrían el riesgo de morir por las miasmas de la industrialización y de la urbanización aceleradas). Pobres como eran, contaban con un ama de llaves y, a veces, con un secretario particular. Así, para que Marx imaginara el sufrimiento del proletariado bastaba con que multiplicara hipotéticamente por diez las terribles carencias propias. Pero el proletariado no dejaba de ser una alteridad, un Otro al que estaba éticamente atraído. "Lo que hace el proletariado no lo sabemos, y es difícil que lo sepamos", le escribe Engels a Marx en 1845.[13] A pesar del naciente mercado editorial, durante el siglo XIX la mayoría de los escritores vivían endeudados y llenos de limitaciones materiales.[14] Lejos de proponer una lectura revisionista en contra del sacrificio de Marx, estos datos nos muestran la justeza de la crítica marxista del capitalismo de la época, pues era un sistema que producía el sufrimiento de la gran mayoría. Tampoco po-

[12] Karl Marx, *Capital. A Critique of Political Economy*, vol. I, libro I "The Process of Production of Capital", Londres, Penguin/New Left Review, [1867] 1976, p. 795. Siguiendo la recomendación de David Harvey, hemos consultado esta edición. En español, recurrimos prioritariamente a la edición de Siglo XXI Editores.

[13] Citado por Francis Wheen, *Karl Marx...*, p. 114.

[14] Oscar Wilde, Franz Schubert, Jane Austen, Jean-Baptiste Lamarck o Nikola Tesla también fueron gigantes intelectuales que murieron en la miseria durante los siglos XIX y XX. Aunque, al mismo tiempo, gracias al desarrollo del mercado editorial, los más exitosos escritores decimonónicos, como Charles Dickens, ya ganaban sus vidas holgadamente con el oficio de la pluma, sin la necesidad de patronazgos y mecenazgos.

demos reprocharle a Marx que quisiera casar a sus hijas con "buenos partidos" ni que la herencia de su madre fuera invertida para comprar muebles que permitieran recibir a sus futuros yernos en un lugar atractivo. Su historia, en este caso, recuerda a la novela *El padre Goriot*, de Balzac, sobre un anciano que vive hambre y restricciones para lograr mantener el estatus de sus hijas.[15] Al mismo tiempo, hay que recordar que, ya siendo padre de tres niñas, Marx había destinado parte de la herencia paterna a comprar armas para los trabajadores alemanes de Bruselas y luego para publicar el diario *Neue Rheinische Zeitung*.[16] Era entonces generoso, aunque no ajeno a los valores burgueses. De manera anacrónica, se le puede reclamar a Marx que se interesara en la frenología o que de manera clasista humillara a los raros intelectuales proletarios de la época, como el sastre Wilhelm Weitling.[17] O, al revés, se suelen destacar exclusivamente sus numerosas virtudes de carácter: solidaridad con los camaradas en desgracia, autocrítica como trabajador intelectual que se negaba a asumir la dirección oficial de *La Internacional* o su arriesgada participación en grupos políticos.[18] De modo que la identidad burguesa de un intelectual revolucionario del siglo XIX es un tema más complejo de lo que la propaganda pro o antimarxista quieren difundir.

[15] Como ha señalado Foucault en su célebre debate con Chomsky, los comunistas de finales del siglo XIX no eran conscientes de la tensión entre sus ideas y sus valores cotidianos. Postulaban ambiciosas ideas emancipatorias a partir de sus propias prácticas burguesas. Marx no era ajeno a la moral burguesa: su esposa, proveniente de la alcurnia prusiana, censuraba la unión libre en la que vivía Engels. Marx solía desafiar a duelo a sus enemigos y llegó a batirse realmente. Cuando le preguntaron quién limpiaría los zapatos en el comunismo, reconoció que sus gustos y costumbres aristocráticos hacían difícil de imaginar la futura sociedad igualitaria. Véase Francis Wheen, *op. cit.*, p. 300.

[16] Jenny Marx, "Short Sketch of an Eventful Life", *Reminiscences of Marx and Engels, Foreign Languages Publishing House,* Moscú, sin fecha, p. 223. Véase Francis Wheen, *op. cit.*, pp. 137-141.

[17] *Ibid.*, pp. 117-118.

[18] Aparte del apoyo al movimiento revolucionario con parte de la herencia de Heinrich Marx, ya mencionado, el Club de Poetas al que pertenecía Karl en la universidad de Bonn se enfrentaba violentamente con pandillas partidarias de la aristocracia prusiana. Aunque Marx nunca pisó una fábrica, menos aún entró en una mina, después de la revolución de 1848 hizo trabajo político clandestino y presidió la Internacional Comunista. Engels, ni se diga, condujo operaciones militares en Barmen, su ciudad natal, en 1848. Véase Francis Wheen, *op. cit.*, pp. 34-35; Randall Collins, *Cuatro tradiciones sociológicas,* México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1996, p. 65.

LA BOLSA DE VALORES ANTES Y DESPUÉS DE *DAS KAPITAL*

En la época de Marx, el capitalismo industrial era un modo de producción relativamente nuevo que desplazaba a miles de campesinos hacia las ciudades. Una de las tempranas publicaciones que defendía el capitalismo y el libre comercio fue la revista *The Economist*. Fundada en 1843 con el propósito de hacer proselitismo en favor del libre flujo de mercancías,[19] Marx la consideró, en *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, el órgano de difusión de la "aristocracia europea de las finanzas".[20] Durante décadas, fue una de las fuentes para sus escritos, incluido *El capital*.

El interés de Marx por la economía política es influencia de Engels, quien se le adelantó en su *Esbozo de una crítica de la economía política*, publicado gracias a Karl en 1844 en el *Deutsch-Französische Jahrbücher*.[21] La metodología de Engels y Marx consistía en leer a los mejores economistas y polemizar con ellos, así como en leer también a los primeros diarios financieros de la historia. Sin embargo, Marx no alcanzó a conocer al que sería el periódico bursátil por excelencia, desde la última década del siglo XIX y durante todo el siglo XX: *The Wall Street Journal*.

Como explicó Engels en 1895, en una de las notas aclaratorias al volumen III de *El capital*, la bolsa de valores era, en 1865, cuando Marx terminaba la redacción de su obra maestra, una institución secundaria del sistema capitalista. Muy pocas empresas estaban organizadas por acciones. Los bonos estatales eran los principales valores bursátiles. En segundo lugar, estaban los bancos por acciones, pero sobre todo en el continente y en Estados Unidos. En Inglaterra todavía sobrevivían los

[19] *The Economist* fue fundado por el banquero James Wilson en 1843 para oponerse a las políticas proteccionistas. En particular, el diario abordaba temas de precios y salarios, impuestos, políticas aplicadas en "naciones civilizadas" (*well-cultivated*) como Bélgica y Suiza, movimientos populares en favor del libre comercio y reportajes sobre los males del intervencionismo estatal ("including investigative journalism on the evils of restriction and protection, and the advantages of free intercourse and trade"). Véase *The Economist*, 5 de agosto de 1843.

[20] "La posición de la aristocracia financiera la pinta del modo más palmario una cita tomada de su órgano europeo, *The Economist* de Londres [...] Por aristocracia financiera hay que entender aquí no sólo los grandes empresarios de los empréstitos y los especuladores en valores del Estado, cuyos intereses coinciden, por razones bien comprensibles, con los del poder público. Todo el moderno negocio pecuniario, toda la economía bancaria, se halla entretejida del modo más íntimo con el crédito público". Carlos Marx, *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, en Carlos Marx y Federico Engels, *Obras escogidas*, tomo I, Moscú, Progreso, [1852] 1974, pp. 474-475.

[21] Martín Mazora, *Marx discípulo de Engels. Una nueva lectura de la génesis del marxismo*, Buenos Aires, UNSAM Edita/Jorge Baudino Ediciones, 2017.

bancos aristocráticos privados. Las acciones ferroviarias eran de escasa importancia. "En aquel entonces –resume Engels– la bolsa era aún un lugar donde los capitalistas se quitaban mutuamente sus capitales acumulados".[22] Justo al terminar de redactar *El capital* ocurrió la crisis de 1866 y la acumulación de la riqueza se aceleró, prosigue Engels. Surgió una masa de rentistas, "personas hartas de hallarse regularmente atadas a sus ocupaciones, que por consiguiente sólo querían divertirse, o sólo querían tener una ocupación llevadera como directores o asesores de compañías".[23] La transformación de la industria en empresas por acciones, explica Engels, arrastró sucesivamente a las siderúrgicas, a las minas, la industria química, las fábricas de maquinaria, la industria textil y las cerveceras. Luego surgieron los *trusts*, es decir, corporaciones gigantescas con una dirección común, y las sociedades por acciones dedicadas al comercio y a la venta al menudeo (*stores*). Cayeron bajo esta avalancha, después, sectores refractarios al capital bursátil como los aristocráticos bancos ingleses y la agricultura alemana (que acumuló fincas quebradas y transferidas a los acreedores). Para finalizar, las colonizaciones francesa, británica y belga de África fueron operadas por compañías financiadas en la bolsa.[24] Una novela-testimonio estrujante de esto último es, desde luego, *El corazón de las tinieblas* de Joseph Conrad.

Hasta aquí el diagnóstico de Engels en 1895. Podemos confirmar que es acertado, usando otras fuentes decimonónicas y contemporáneas. Las bolsas de valores eran en tiempos de Marx meras plazas donde se intercambiaban, principalmente, bonos gubernamentales emitidos para financiar guerras y, posteriormente, títulos de crédito de grandes proyectos como tranvías y ferrocarriles. Desde un principio estuvieron plagadas de manipuladores de información y de sentimientos, de abusivos, vivales y cómplices de políticos corruptos que se dedicaban a hacer subir o bajar los precios artificialmente ("toros" y "osos", respectivamente, como se les conocía en Estados Unidos a los corredores especuladores).[25] Pero cuando Marx terminó de escribir su obra maestra, el telégrafo aún no permitía la concentración de las operaciones financieras en las bolsas de grandes ciudades como Londres, París, Nueva York e, incluso, Tokio. El

[22] Federico Engels, "La Bolsa. Observaciones complementarias al tomo III de *El capital*", en Karl Marx, *El capital*, tomo III, El proceso de la circulación capitalista vista en su conjunto, 1981, México, Fondo de Cultura Económica, p. 41

[23] Federico Engels, "La Bolsa...", p. 41. En tercer lugar, explica el autor de *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, para promover la inversión del ahorro, los gobiernos establecieron la figura legal de las sociedades de responsabilidad limitada.

[24] *Ibid.*, p. 42.

[25] Theodore Dreiser, *El financiero*, Madrid, Akal, [1912] 2017, p. 67.

ferrocarril y los buques de vapor habían reducido el tiempo de envío de documentos de crédito desde principios del siglo XIX, pero fue con las transacciones telegráficas que se pudieron realizar operaciones el mismo día entre lugares lejanos. En 1877, *The Economist* profetizaba que las transferencias telegráficas y los cupones internacionales iban a reemplazar a las letras de cambio transportadas físicamente.[26] En 1879, una forma de transferencia telegráfica, los cables (*cable transfer*), fue implementada para uso de la Bolsa de Nueva York en Londres; pero hasta 1909 en París, Ámsterdam y el Imperio Germánico. Aunque para 1880 los principales centros financieros del mundo tenían contacto telegráfico entre sí, las viejas letras de cambio siguieron predominando hasta 1914.[27] Surgieron a partir de entonces, con la hegemonía del telégrafo, las olas financieras mundiales, casi instantáneas reacciones a los cambios en alguna bolsa importante.

Todos los ámbitos de la economía experimentaron entonces la financiarización. La bolsa de valores se convirtió en el símbolo de la manipulación capitalista del mundo por parte de las clases rentistas especuladoras. Émile Zola publicó en 1891 su novela *L'argent* sobre uno de los primeros grandes cracs bursátiles, provocado en 1882 por la quiebra del banco católico *Union génerale*. En esa novela, el libro *Das Kapital* es evocado de forma prominente (como Biblia del intelectual y revolucionario judío Sigismond Busch, discípulo –ficticio– de Marx).[28] Paradójicamente, aunque Zola elija a Marx como emblema simbólico de la lucha anticapitalista, su novela no está realmente estructurada con ayuda de la teoría marxista.[29]

DETERMINISMO TECNOLÓGICO Y CAPITALISMO FINANCIERO

Aunque Marx asociaba las transformaciones institucionales con el cambio tecnológico, no alcanzó a anticipar y exponer la relación de las nuevas formas de comunicación (el telégrafo primero, el teléfono luego y en

[26] Citado en William M. Scammell, *The London Discount Market*, Londres, Elek, 1968, p. 155.

[27] Markus A. Denzel, *Handbook of World Exchange Rates, 1590-1914*, Surrey, Ashgate Publishing, 2010, pp. lii y liii.

[28] Émile Zola, *L'argent*, París, Bibliothèque-Charpentier, 1891.

[29] El propio yerno de Marx, Paul Lafargue, al reseñar en 1891-1892 *L'argent* de Zola para *Die Neue Zeit*, señala la distancia entre la teoría marxista del "determinismo económico" y la ideología que destila la novela. Hemos consultado la traducción francesa de la reseña, disponible en el sitio marxists.org

nuestros días la computación y el internet) con las transformaciones del sistema financiero. Marx veía a la abolición de la esclavitud asociada a la invención del telar mecánico y de la máquina de vapor, así como a la liberación de los siervos ligada a la modernización de la agricultura, en particular con el surgimiento de las máquinas sembradoras. Como escribió en un pasaje multicitado de *La miseria de la filosofía* de 1847: "Las relaciones sociales se hallan íntimamente vinculadas a las fuerzas productivas. Al adquirir nuevas fuerzas productivas, los hombres mudan su sistema de producción, o sea la manera de ganarse la vida, mudan todas sus relaciones sociales. El molino de mano nos dará la sociedad con el señor feudal; el molino de vapor, la sociedad con el capitalista industrial".[30] La importancia de la innovación tecnológica en el capitalismo es un tema que Marx abordó también asociado con el supuesto propósito de desplazar trabajadores y crear un "ejército industrial de reserva". Pero Piketty considera que el principal defecto del análisis económico marxista fue el haber subestimado un tercer aspecto distinto del desempleo y del determinismo tecnológico: la importancia del aumento de la productividad gracias a la innovación tecnológica. Por ello, Marx no vio venir el aumento del poder adquisitivo del salario de los trabajadores a partir del último tercio del siglo XIX y durante buena parte del siglo XX.[31] Capitalistas como Thomas Alva Edison, Henry Ford o Steve Jobs han sido apostadores tecnológicos arriesgados. La bolsa de valores, como dispositivo de financiamiento de las innovaciones prometedoras a los ojos de rentistas especuladores, es un rasgo que Marx no desarrolló y que no pudo haber desarrollado. Apenas en 1884, el estadunidense Charles Dow comenzó a registrar el intercambio de precios en unas cartas vespertinas para clientes ("Customers' Afternoon Letters") en las que sumaba el precio por acción de las acciones de cada empresa y dividía esta suma por el número de compañías, es decir, sacando un promedio. La columna "Movimiento promedio de los precios" continuó después ofreciendo esas estadísticas. Hoy se trata del "Promedio Industrial Dow Jones", mejor conocido como el *índice Dow Jones*, el cual comenzó con ese nombre en 1896, siguiendo las acciones de 12 empresas.[32] La única empresa original que aún está presente en la actualidad en el índice de 30 compañías es Ge-

[30] Karl Marx, *La miseria de la filosofía*, Villatuerta, Folio, 1999, p. 126.

[31] Thomas Piketty, *Capital in the Twenty-First Century*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 2014

[32] Aunque sigue llamándose "promedio", las divisiones de acciones (*spin-offs*), entre otros motivos, han dado lugar a metodologías más complejas de cálculo.

neral Electric.[33] Este hecho se contrapone a la tendencia que Marx postula en *El capital* de supuesta "centralización creciente". Aunque exista un movimiento hacia la concentración de la riqueza en los periodos de entreguerras, el capitalismo realmente existente supone también la renovación de las compañías más poderosas. Pensemos que entre las empresas más grandes del mundo a principios del siglo XXI, varias son también muy jóvenes, como Google, Amazon y Facebook. Aunque tengan algunos rasgos monopólicos, como alerta el periodista Paul Mason,[34] podemos decir que ayer ni siquiera existían estas corporaciones y que hoy los consumidores críticos ya encuentran alternativas a las mercancías y servicios de ellas. Mañana quizá ya no existirán.

El *Wall Street Journal* fue fundado el 8 de julio de 1889.[35] Seis años después del fallecimiento de Marx, quien murió el 14 de marzo de 1883 a los 64 años. Concebido precisamente por Charles Henry Dow y Edward Jones, el periódico fue primero la lista mencionada de movimientos bursátiles. Los reporteros del diario esperaban en las asambleas anuales de las empresas y comunicaban después al público la información, quien evaluaba el futuro de innovaciones prometedoras y de otras decadentes.[36] La bolsa propulsaba invenciones y era propulsada por éstas, pues el telégrafo, luego el teléfono e internet han hecho cada vez más rápida la circulación de la información financiera. Pero han surgido muchos otros medios de difundir información acerca de proyectos de inversión, desde el periodismo de investigación cualitativo hasta la inversión de gigantescos fondos de ahorro en negocios conservadores. Cuantitativa o cualitativamente, solemne o jocosamente, los lectores del *Wall Street Journal* eran auxiliados a imaginar las futuras oportunidades de negocios y los campos

[33] Angela Chen *et al.*, *WSJ125*, versión anotada de la primera edición de *The Wall Street Journal* del 8 de julio de 1889, WSJ Archive, Nueva York, 214. Disponible en http://online.wsj.com

[34] Paul Mason, "Why social media is like the railways –and must be saved", *The Guardian*, 9 de enero, 2017.

[35] En 1928, el periódico tenía 52 000 suscriptores. En 1945, 70 982. En 1957, medio millón. En 1966, más de un millón. Antes de que fuera adquirido por el magnate de los medios conservadores, Rupert Murdoch, el *Wall Street Journal* contaba con un 1.8 millones de suscriptores en 2005. Véase Aurora Wallace, *Newspapers and the making of modern America: A history,* Westport, Greenwood Publishing Group, 2005, pp. 171-178. El diario es una ventana privilegiada a lo que Marx llamó la "aristocracia financiera". El suscriptor promedio de este periódico gana 200 mil dólares al año. Véase Ken Auletta, Ken, "Family Business", *New Yorker,* 3 de noviembre, 2003. El diario ha sufrido de los problemas de otros diarios impresos y, como decíamos, fue comprado en 2007 por Rupert Murdoch.

[36] Aurora Wallace, *Newspapers and the making of modern America: A history*, Westport, Greenwood Publishing Group, p. 171.

de inversión prometedores.[37] En el siglo XXI, el viejo arte de la especulación ha cedido a la automatización de inversiones mediante programas especializados y a nombre de grandes fondos institucionales (provenientes principalmente de los sistemas de pensiones). El capitalismo se ha transformado radicalmente, aunque la lectura de Marx, de Zola y de Dreiser siga siendo iluminadora en algunos aspectos. De vez en cuando aparecen sorpresas, como los tuits de Donald Trump que provocaron durante algún tiempo alzas y bajas de las bolsas, de modo que la vieja astucia de los corredores bursátiles volvió a cobrar importancia junto a los fríos algoritmos de las computadoras.

Wall Street no ha despreciado la obra de Marx, mientras que los marxistas dogmáticos –no Marx– sí lo han hecho con la teoría económica "burguesa". Después de la crisis de 2008, el *Wall Street Journal* difundió la opinión del economista Nouriel Roubini según la cual Marx tenía razón y no se puede transferir indefinidamente valor del trabajo al capital, de los salarios a las ganancias.[38] La tesis de la superestructura dependiente de la base material también es compartida por el marxismo y por el *Wall Street Journal*. Cuando el diario habla de algo como "el fracaso de un país", no se detiene en explicaciones como la corrupción, la unidad nacional o la moral católica contra la puritana, sino en explicaciones financieras.[39] La línea editorial de dicha publicación, igual que los marxistas, desestima

[37] A partir de 1941, el *Wall Street Journal* incluye una columna en primera plana sobre negocios curiosos –invertir en producir grillos para alimentar mascotas, orquídeas de vainilla o búfalos para mozzarella– y sobre profesiones nuevas –el desarrollo de la agricultura orgánica o de la biblioterapia, por ejemplo–). Aurora Wallace, *Newspapers and...*, p. 174.

[38] Nouriel Roubini, "Karl Marx Was Right", entrevista con el *Wall Street Journal*, 12 de agosto, 2011. Video disponible en la página web del diario, consultado el 16 de julio de 2017.

[39] Dice Ruchir Sharma (*Wall Street Journal*, 2 de febrero, 2017) que si México no es tan rico como Corea es por azar. En los ochenta, el país confió en la abundancia petrolera y se cayeron los precios del petróleo. Apostó a un tratado comercial con Estados Unidos y en 1994 éstos subieron sus tasas de interés y succionaron las inversiones, devaluándose el peso y dejándonos endeudados en dólares. Entonces, México se hizo riscofóbico. No invirtió en diversificarse cuando había créditos baratos y otras economías emergentes sí lo hicieron gracias a los altos precios del petróleo y otras "commodities" (como la soya en Brasil). En 2001, Estados Unidos entró en recesión y China ingresó a la Organización Mundial de Comercio. Resultado: las manufacturas se fueron para allá. En 2008, la crisis financiera en Estados Unidos fue la peor desde 1929 y México su primer daño colateral (Obama deportó al país 3 millones de migrantes). En 2014, por fin las reformas neoliberales del presidente Peña Nieto nos harían crecer, pero... llegó Trump a reinventar a su país. Véase Sharma Ruchir, "Mexico's Bad Luck Gets Even Worse", *Wall Street Journal*, 2 de febrero, 2017, p. A17.

la importancia de muchas noticias no económicas. Por ejemplo, el 21 de diciembre de 2016, el *Wall Street Journal* predijo que la devaluación y la transición a un sistema de libre competencia en el mercado de los energéticos mexicanos podría generar descontento;[40] pero los saqueos y las manifestaciones mismas contra el llamado "gasolinazo", a partir de enero de 2017, apenas fueron reportados.[41] Como si, después de la explicación de fondo, la fenomenología del descontento careciera de importancia. En resumen, frente al dogmatismo que ha cegado a buena parte del pensamiento marxista (no al propio Marx, gran lector de los economistas burgueses), el capitalismo sí ha sabido incorporar los aportes de Marx.

CONCLUSIÓN

Más que pretender deconstruir la imagen del Marx revolucionario mediante la sociología de la filosofía, debemos tratar de leer mejor su legado con ayuda de ésta. Mejor no significa de manera reaccionaria y conservadora, pero tampoco ingenua y hagiográfica. La consolidación de un mercado editorial en Alemania es el acontecimiento que contribuye a explicar la libertad, audacia y rebeldía de pensadores del siglo XIX como Feuerbach, el joven Marx, Engels y Nietzsche. El primer volumen de *El capital*, publicado en 1867, constituye la culminación de esa revolución intelectual que tradujo el elitista pensamiento filosófico alemán al lenguaje materialista e histórico empleado por periodistas, políticos, economistas y reformadores sociales. Al voltear la filosofía hegeliana cabeza abajo (del idealismo al materialismo), sin perder en rigor y en sistematicidad, Marx estaba acercándose al discurso político ordinario. Pero, a diferencia de panfletistas y militantes, Marx consigue un rigor considerable, con leyes, categorías y tentativas de predicción (de ciclos y crisis económicos). De la tradición de Hegel, conserva el modo de argumentación a partir de categorías centrales que funcionan como conjuntos de

[40] Juan Montes, "Mexicans Wary as Gas Prices Set to Rise", *Wall Street Journal*, 21 de diciembre, 2016.

[41] De igual manera, luego de la primera conferencia de prensa del presidente electo Donald Trump el 11 de enero, el *Wall Street Journal* reportó que el peso había perdido 0.3%. Pero, a diferencia de la opinión pública mexicana, aterrada por las declaraciones de Trump de que México pagaría el muro, el diario atribuyó la devaluación, en su famosa sección "What's News" de su primera plana, a la inminente imposición de tarifas: "Mexico's peso tumbled to another record low as Trump pledged to change the U.S.'s trade policy with its southern neighbor" (*Wall Street Journal*, 1 de diciembre, 2017, p. 1).

contraste (capital y trabajo, valor de uso y valor de cambio, mercancía y dinero, tiempo de trabajo y ocio, etc.). Por ejemplo, mientras que David Ricardo y Adam Smith distinguían valor de uso y valor de cambio con el único fin de optar por el segundo, Marx consideraba que ambos eran aspectos dialécticos indispensables de la mercancía entendida como una unidad.[42] Pero frente a las lecturas militantes de *El capital* (soviéticas, anarquistas, socialdemócratas, maoístas, etc.), hemos enfatizado en este trabajo que Marx tuvo la desgracia de no conocer el auge del capitalismo financiero. Estudió el capitalismo industrial, pero las dinámicas que surgirían por la aplicación del telégrafo a las transacciones, por el aumento del nivel de vida promedio de la población mundial y por la emergencia de una sociedad de consumo no podía haberlas descrito. Quizás estas dinámicas existían de forma simplificada en su época pero, dada la contingencia que caracteriza la complejidad social, el filósofo prusiano no podía ver sus frutos de manera detallada.

En su época, la teoría del valor del trabajo que Marx retomó de los economistas ingleses tenía todavía una gran vigencia. El trabajo humano era el mecanismo por excelencia de transformación del mundo y, por lo tanto, la justicia social parecía estar asociada al respeto del principio de proporcionalidad en el pago al trabajador de los frutos producidos por su tarea. Pero, conforme avanzaba el tiempo, la innovación tecnológica adquirió una importancia mayor en la generación de valor. Los economistas se percataron de que una mercancía producida a costa de sudor y lágrimas podía valer igual que otra generada mediante procesos más eficientes y automatizados. Más aún, el valor que le atribuyera el comprador era fundamental. "Así, el valor ya no se definía como la aportación de bienes y servicios, sino en función de la psicología de la demanda relativa de éstos".[43] En mercados cada vez más complejos, quedó refutado que el precio de las mercancías fuera proporcional al tiempo de trabajo empleado para producirlas. Y cuando la teoría económica estándar desechó por completo la teoría del valor del trabajo y adoptó la concepción psicológica de la utilidad marginal, muchos marxistas prefirieron mantenerse en una posición heterodoxa antes que tratar de adaptar las ideas de Marx.

Los postulados de la teoría marxista de la explotación también fueron afectados por la crisis de la teoría del valor del trabajo. Marx había propuesto examinar el tiempo de trabajo empleado en producir las mercan-

[42] Steve Keen, "Use-value, exchange value, and the demise of Marx's labor theory of value", *Journal of the History of Economic Thought*, vol. 15, núm. 1, 1993, p. 110.

[43] Randall Collins, *Cuatro tradiciones...*, p. 58.

cías para calcular la plusvalía injustamente apropiada por el capitalista (exceso de trabajo no pagado). Con la quiebra de la teoría original del valor trabajo, la plusvalía se convirtió en un concepto vago, imposible de calcular de manera precisa. Afortunadamente, algunos marxistas rechazaron la fidelidad dogmática a *El capital* y mostraron que puede haber explotación de los trabajadores sin una proporcionalidad estricta valor-trabajo. Para la microeconomía marxista contemporánea, hay explotación cuando se reúne escasez de capital, acceso desigual a la propiedad de éste y, finalmente, competencia en los mercados laborales y de materias primas. Cuando todo eso ocurre, los trabajadores deben pagar renta a las clases propietarias y, en la mayoría de los casos, son explotados.[44] La filosofía política angloamericana de inspiración igualitarista prefirió seguir otra estrategia para reemplazar la teoría de la explotación: esbozar una teoría del socialismo que no descansara en la noción de explotación. John Rawls, por ejemplo, manifestó su simpatía por un "socialismo liberal democrático", caracterizado por la existencia de empresas administradas por los trabajadores. El objetivo sería abolir las relaciones degradantes, es decir, el que algunas personas fueran objeto de caridad, compasión o desprecio (no necesariamente de explotación). Rawls propone, así, lograr que los menos favorecidos por la suerte sean reconocidos y tratados como fines en sí mismos, pues es moralmente arbitrario que algunos individuos sean más ricos debido al ambiente que los rodea y a la lotería de los genes.[45] El sistema capitalista es injusto por permitir a algunos individuos ganar enormes cantidades de dinero y a otros morir de hambre, aun si hipotéticamente no existiera explotación de los primeros hacia los segundos. Bien sea producida por supuestas capacidades innatas, por el compromiso de algunas familias con la educación de los niños o por tráficos de influencias, la desigualdad social debe ser combatida. Por ello, como alternativa al capitalismo (explotador o no), el marxista analítico John Roemer ha propuesto una economía socialista que prohíba la propiedad privada de los medios de producción y donde el capital se posea colectivamente.[46] Finalmente, a lo largo de este ensayo hemos mencionado el

[44] John E. Roemer, *Analytical foundations of Marxian economic theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988; *Ibid.*, "Should Marxists be interested in exploitation?", *Philosophy & Public Affairs*, vol. 14, núm. 1, 1985, pp. 30-65.

[45] John Rawls, *La justicia como equidad: una reformulación*, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 2004, pp. 189-190. Cabe aclarar que Rawls simpatiza también, y quizá más claramente, con otra alternativa: una "democracia de propietarios", sistema en el cual todos fueran dueños de algunos bienes de producción y donde la educación no fuera un privilegio.

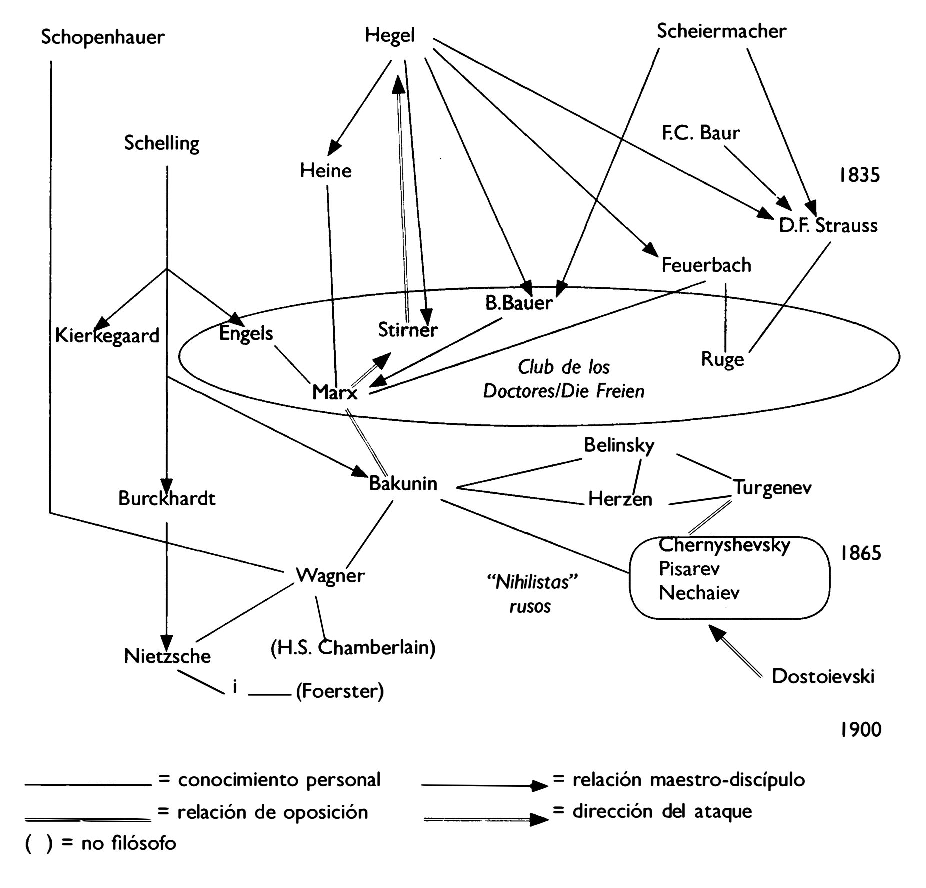
[46] John E. Roemer, *Analytical Foundations...*; "Should Marxists...?", pp. 30-65.

papel jugado por las bolsas de valores que Marx no pudo apreciar en toda su importancia. La especulación fraudulenta con títulos de crédito que cíclicamente lleva a la cárcel a algunos financieros no se basa directamente en la explotación del trabajo, sino en el engaño a los poseedores de capital (pequeños y grandes). Como vimos, Marx sabía que los títulos representativos de deuda del Estado eran propiedad de la "aristocracia financiera", lo que provocaba la complicidad de ésta con políticos como Luis Bonaparte. Pero las enormes fortunas que surgirían de la especulación y, en muchos casos, de la corrupción, no provenían sólo de la plusvalía robada a los trabajadores, sino del engaño a contribuyentes del fisco, a tenedores de acciones, así como del acceso a información privilegiada. Hemos mencionado ya las novelas de Zola y de Dreiser, donde es claro el papel de la corrupción política en el surgimiento del capitalismo financiero en Europa y Estados Unidos. Para enfrentar esta corrupción, el mejor antídoto ha sido la alternancia de partidos políticos en el poder que permite cierta transparencia, el estallamiento regular de escándalos, la exhibición de políticos amafiados con el poder financiero y el castigo a los defraudadores. De modo que *Das Kapital* es una obra que no ayuda a comprender el papel del constitucionalismo liberal en el control del capitalismo financiero.

Sumado a lo anterior, las sucesivas revoluciones provocadas por el telégrafo, el teléfono y luego la computación en el sistema bursátil mundial ya no alcanzaron a estar presentes en la obra de Marx. La concentración del capital que augura el prusiano responde, según él, a crisis de oferta y demanda, así como a una supuesta ley de la tendencia decreciente de la tasa de ganancia del capital. Aferrarse exclusivamente a esas hipótesis, ignorando la propia tesis marxista del determinismo tecnológico, es paradójico.

La crítica de la teoría económica es vigente porque el capitalismo era en el siglo XIX y es todavía un sistema injusto que concentra enormemente la riqueza, contribuye a la crisis ecológica mundial y se basa en relaciones asimétricas entre propietarios y desposeídos. Pero los postulados y conclusiones puntuales de *El capital* deben ser objeto de una lectura situada, no anacrónica, que retome los avances de las ciencias sociales, incluidos los enfoques de la llamada, despectivamente, "ciencia burguesa".

Figura 1. Los jóvenes hegelianos y los radicales religiosos/ políticos, 1835-1900: die freien y los nihilistas



BIBLIOGRAFÍA

Auletta, Ken, "Family Business", *New Yorker,* 3 de noviembre, 2003.

Blumenberg, Werner, Barcelona, *Marx,* Salvat, 1986.

Collins, Randall, *Cuatro tradiciones sociológicas,* México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1996.

———, *Sociología de las filosofías: una teoría global del cambio intelectual,* Barcelona, Hacer Editorial, 2005.

Denzel, Markus A., *Handbook of World Exchange Rates, 1590-1914,* Surrey, Ashgate Publishing, 2010.

Dreiser, Theodore [1912], *El financiero,* Madrid, Akal, 2017.

Engels, Friedrich [1850], *La guerra campesina en Alemania,* introducción de Ernst Bloh, Madrid, Capitan Swing, 2009.

________, "La Bolsa. Observaciones complementarias al tomo III de *El capital*", en Karl Marx, *El capital*, tomo III. El proceso de la circulación capitalista vista en su conjunto, México, Fondo de Cultura Económica, 1895.
Henwood, Doug, *Wall Street: How it Works and for Whom,* Nueva York, Verso, 1997.
Keen, Steve, "Use-value, exchange value, and the demise of Marx's labor theory of value", *Journal of the History of Economic Thought*, vol. 15, núm. 1, 1993, pp. 107-121.
Lafargue, Paul, "'Das Geld' von Zola", *Die Neue Zeit*, año 10, vol. 1, 1891-1892, pp. 4-110. Disponible, en francés, en marxists.org, "'L'argent' de Zola".
Löwy, Michael, *Para una sociología de los intelectuales revolucionarios: la evolución política de Lukács, 1909-1929*, México, Siglo XXI Editores, 1978.
Marx, Karl, [1847], *La miseria de la filosofía*, Villatuerta, Folio, 1999.
________, [1852], *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, en *Marx, C. y Engels, F., Obras escogidas*, tomo I, Moscú, Progreso, 1974.
________, [1867], *Capital. A Critique of Political Economy*, vol. I libro I "The Process of Production of Capital", Londres, Penguin/New Left Review, 1976.
________, [1867], *El capital. Crítica de la economía política*, tomo I, México, Siglo XXI Editores, 1975.
Marx, Jenny, "Short Sketch of an Eventful Life", *Reminiscences of Marx and Engels*, Moscú, Foreign Languages Publishing House, s.f.
Mason, Paul, "Why social media is like the railways –and must be saved", *The Guardian*, 9 de enero, 2017.
Mazora, Martín, *Marx discípulo de Engels. Una nueva lectura de la génesis del marxismo*, Buenos Aires, UNSAM Edita-Jorge Baudino ediciones, 2017.
Moore, Matthew, "Sir Ernest Shackleton and Karl Marx died in poverty, probate records show", *The Telegraph*, 11 de agosto, 2010.
Pew Research Center, *The Wall Street Journal under Rupert Murdoch*, 20 de julio, 2011.
Piketty, Thomas, *Capital in the Twenty-First Century*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 2014.
Rawls, John, *La justicia como equidad: una reformulación*, Buenos Aires, Paidós, 2004.
Roemer, John E., *Analytical Foundations of Marxian Economic Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.
________, "Should Marxists be interested in exploitation?", *Philosophy & Public Affairs*, vol. 14, núm. 1,1985, pp. 30-65.
Ruchir, Sharma, "Mexico's Bad Luck Gets Even Worse", *Wall Street Journal*, 2 de febrero, 2017, p. A17.
Scammell, William M., *The London Discount Market*, Londres, Elek, 1968.
Scharff, Edward E., *Worldly power: the making of the Wall Street Journal*, Nueva York, Beaufort Books, 1986.
Wallace, Aurora, *Newspapers and the Making of Modern America: A History*, Westport, Greenwood Publishing Group, 2005.
Wendt, Lloyd, *The Wall Street Journal: The Story of Dow Jones & the Nation's Business Newspaper*, Chicago, Rand McNally, 1982.
Wheen, Francis, *Karl Marx*, Barcelona, Debate, 2015.
Zola, Émile, *L'argent*, París, Bibliothèque-Charpentier, 1891.

11. LA NATURALIZACIÓN DEL CAPITAL
G. BATAILLE Y K. MARX

HIRAM PADILLA MAYER*

En la unidad original de la primera cosa se halla la causa secundaria de las cosas, junto con el germen de su aniquilación inevitable.

EDGAR ALLAN POE

El siguiente texto pretende dos fines: el primero es trazar un punto comparativo entre tres ejes conceptuales en torno a la reflexión de los 150 años de *El capital* escrito por Karl Marx; para ello, lejos de hacer un análisis de fondo acerca del texto y la obra del autor, invito a reflexionar en torno a la forma de vida que condiciona el capitalismo y su relación directa con la estructura de la vida, pues a ello se debe su éxito evolutivo y encarnizado en formas perfeccionadas e invisibles, lejos de un modelo de producción, a saber, un modelo económico que oculta una ontología, psicología y antropología por sí misma, la cual nos rechaza en la misma medida que nos atrae a su invariable manifestación de consumo. Tal vez esa sea la única constante que filosóficamente podamos asir en el presente ensayo, puesto que las mutaciones son variadas y, por supuesto, las prospectivas sobre ellas también.

El segundo punto es ahondar en la física del capital, para ello propongo considerar la genealogía de F. Nietzsche como marco de transvaloración entre los conceptos de verdad y voluntad en la medida que éstos permiten acentuar el pretendido carácter orgánico del capitalismo como modelo que se posesiona emulando la vida como integridad, pero que, no obstante, a partir de un carácter inarticulado e incompleto, no se puede fundamentar desde la utilidad la necesidad de la existencia de una finalidad de la acción del consumo, puesto que la conclusión presupone que cualquier cosa constreñida a la utilidad apunta hacia un fin que depende de la voluntad, la cual en oposición a la nada produce y degrada creación de valores. Al asumir que el consumo es inútil, Nietzsche ciertamente pone en evidencia que de algún modo no sólo es necesario crear valores, sino unos valores susceptibles de colmar el vacío dejado por la muerte (consumo metafísico o absoluto) de Dios, y en este vacío

* Universidad Iberoamericana.

es donde se posiciona el capitalismo como empresa en su supuesta promesa o esperanza de cumplir la exuberancia del deseo por medio de la acumulación o el gasto. Sin duda, el capitalismo no sólo parte de una fuerza nihilizadora sino que es él mismo el acento de la nada.

Si Nietzsche nos ayuda a pensar en la antesala del éxito por el que fue asimilado el consumo como motor del capital en tanto empresa humana, G. Bataille posiciona la reflexión en la naturalización del capital en la forma en que el gasto representa el interior de un conjunto más vasto. En ello y por los datos generales de la economía considerada como aquella observadora de los organismos y de la energía que los permea por dentro y hacia fuera, se encarga de encaminar la gratuidad de la energía del ámbito de la vida a un sistema en crecimiento, sin duda la pobreza de los organismos consiste en que siempre existe un excedente que simplemente deja pasar una perfecta entropía-autopoiética puesto que, a pesar de que vemos el carácter incesante y agónico de la naturaleza, el capitalismo hace que esa agonía se aproxime a una intención falseada por él, puesto que el excedente de la energía es convertida en ganancia del derroche de los beneficios, lo cual hace de la acumulación de la riqueza una ilusión.

Al respecto es claro que, si el sistema no puede crecer más de manera física u orgánica, o bien, si el excedente no puede ser absorbido, se presenta la pérdida sin beneficio, la cual, dentro de la estructura de lo humano, se convierte en tragedia gloriosa de una religión surrealista. No obstante, el capitalismo se implanta dentro de esa misma estructura y simbióticamente replica el surrealismo como delirio de un placer infinito de consumo, incluso como las posibilidades efímeras de la riqueza acumulada transformada en potencial adquisitivo nunca satisfecho. Así entonces, el capitalismo se convierte en nuestra religión no declarada, lo cual conlleva el peligro de pensar en que el universo se comporte de la misma forma en que le honramos.

Hasta ahora quisiera aventurar dos definiciones hipotéticas cuyo interés es motivarlos a la especulación crítica de ahondar en la simetría y asimetría del capitalismo:

1) El sentido que expresa el sistema del capitalismo es simétrico a lo que expresa el sistema de la naturaleza que percibe el hombre. Dicha afirmación no significa que se es capitalista por naturaleza, a saber, por la fuerza de su esencia, pero tampoco gracias a la voluntad en la conciencia material de la historia, más bien, el capitalismo expresa el potencial que contrarresta la naturaleza y se apodera de ella miméticamente. Tendemos a pensar como especie una contracción, que la naturaleza consume y ama el derroche al ser exuberante en

las formas creativas cuya finalidad es su destrucción, pero nos negamos a pensar por un solo momento que dicho movimiento sea inútil.

2) Los resultados de la expresión del capitalismo son asimétricos a la percepción del sentido humano. Es claro y patente que aquello que más nos excita del capitalismo es al mismo tiempo el contraste que nos rechaza, en ello su profusa y patente presión de ejercer lo desigual tanto cualitativa como cuantitativamente en un patrón que justifica la vida humana de aquellos que deben y pueden desear, siempre y cuando se acepten las consecuencias de hacerlo, es decir, aceptar que el precio es la extensión colectiva de la inequidad y necesaria aceptación de la pobreza como infraestructura del deseo humano por el consumo, o bien ver que el capitalismo es un sistema deficitario que distribuye y separa racionalmente zonas salvajes y zonas civilizadas en un *apartheid* socioeconómico.

Para abordar la primera definición y ahondar en su referencia, diremos que la naturaleza humana (la percepción de sí) parte de un doble conflicto cuando pretende dar una definición de ella misma, puesto que, anclada en su carácter temporal, cambia y deviene en aquello que explora como sus posibilidades de determinación exacta, de conceptos que buscan la verdad del acto, pero, en cambio, transcurren en la plenitud de un fondo representado por la necesidad de pensar en efectos secuenciales. Éstos, con la lenta acumulación de la biología y de la historia, crean una masa social biopsicoeconómicamente organizada, dispuesta al derroche. En una visión de conjunto, esquematiza las formas humanas en modos de producción que diseminan el gasto dentro del universo material como el máximo relato de nuestro poder, donde la alegoría de la ciencia del conocimiento se convierte en la virtud de la circulación, en cuya conclusión podremos decir que nuestra esencia es la misma promesa que ganamos al contemplarnos por ello y, junto con Nietzsche, podemos preguntar hasta qué momento es la creación un acto de autocontemplación.

> En algún apartado rincón del universo, desperdigado de innumerables y centelleantes sistemas solares, hubo una vez un astro en el que animales astutos inventaron el conocer. Fue el minuto más soberbio y más falaz de la Historia Universal, pero, a fin de cuentas, sólo un minuto. Tras un par de respiraciones de la naturaleza, el astro se entumeció y los animales astutos tuvieron que perecer. Alguien podría inventar una fábula como ésta y, sin embargo, no habría ilustrado suficientemente, cuán lamentable y sombrío, cuán estéril y arbitrario es el aspecto que tiene el intelecto humano dentro de la

> naturaleza; hubo eternidades en las que no existió, cuando de nuevo se acabe todo para él, no habrá sucedido nada. Porque no hay para ese intelecto ninguna misión ulterior que conduzca más allá de la vida humana.[1]

Hay gasto y consumo en el conocimiento; sin embargo, no podremos más que negar su utilidad, ya que el gasto y el consumo no relaciona en aspecto alguno la ganancia, puesto que ésta parte de unificar el esfuerzo en una imagen transfigurada de nosotros mismos como expresa en los trasmundanos.

> En otro tiempo también Zaratustra proyectó su ilusión más allá del hombre, lo mismo que todos los trasmundanos. El mundo me parecía entonces obra de un dios sufriente y atormentado.
>
> El mundo me parecía entonces un sueño, e invención poética de un Dios; un humo coloreado ante los ojos de un ser divinamente insatisfecho. Bien y mal, y placer y dolor, y yo y tú –todo eso me parecía humo coloreado ante ojos creadores. El creador quiso apartar la vista de sí mismo, –entonces creó el mundo. Un ebrio placer es, para quien sufre, apartar la vista de su sufrimiento y perderse a sí mismo. En otro tiempo el mundo me pareció un ebrio placer y un perderse a sí mismo. Este mundo, eternamente imperfecto, imagen, e imagen imperfecta, de una contradicción eterna– un ebrio placer para su imperfecto creador: –así me pareció en otro tiempo el mundo.
>
> Y así también yo proyecté en otro tiempo mi ilusión más allá del hombre, lo mismo que todos los trasmundanos. ¿Más allá del hombre, en verdad?[2]

Para Nietzsche, la mistificación de nuestro éxito como especie podrá ser narrado en los umbrales de la metaforización de la voluntad humana como oposición a la nada que nos consume con su aliento y ante la cual preguntamos atónitos sobre el trasfondo en que la naturaleza ha encaminado todo su excedente de energía en engendrar un ser con la capacidad de prometer. Sin embargo, aun en ello hay posibilidades de expiar el sentimiento de remordimiento que ocasiona el transgredir el obstáculo que plantea elegir la verdad sobre la voluntad, puesto que si la volun-

[1] Friedrich Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía del conocimiento*, Madrid, Tecnos, 2011, p. 11.

[2] Friedrich Nietzsche, "De los trasmundanos", en Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra,* Madrid, Cátedra, 2008, p. 38.

tad será la que develará la intención humana, la verdad de percibir ésta como la utilidad de nuestros esfuerzos será el ver a ésta a manera de recompensa que arroja su acumulación como forma de obtención de la naturaleza ganada o plusvalorizada, sea el producto de la verdad o en el producto del bien.

> Zaratustra replicó: «¿Y por eso te has asustado? –Al hombre le ocurre lo mismo que al árbol. Cuanto más quiere elevarse hacia la altura y hacia la luz, tanto más fuertemente tienden sus raíces hacia la tierra, hacia abajo, hacia lo oscuro, lo profundo –hacia el mal.» «¡Sí, hacia el mal!, exclamó el joven. ¿Cómo es posible que tú hayas descubierto mi alma?» Zaratustra sonrió y dijo: «A ciertas almas no se las descubrirá nunca a no ser que antes se las invente». «¡Sí, hacia el mal!, volvió a exclamar el joven. Tú has dicho la verdad, Zaratustra. Desde que quiero elevarme hacia la altura ya no tengo confianza en mí mismo, y ya nadie tiene confianza en mí, -¿cómo ocurrió esto? Me transformo demasiado rápidamente: mi hoy refuta a mi ayer. A menudo salto los escalones cuando subo –esto no me lo perdona ningún escalón. Cuando estoy arriba, siempre me encuentro solo. Nadie habla conmigo, el frío de la soledad me hace estremecer. ¿Qué es lo que quiero yo en la altura? Mi desprecio y mi anhelo crecen juntos; cuanto más alto subo, tanto más desprecio al que sube. ¿Qué es lo que quiere éste en la altura? ¡Cómo me avergüenzo de mi subir y tropezar! ¡Cómo me burlo de mi violento jadear! ¡Cómo odio al que vuela! ¡Qué cansado estoy en la altura!» Aquí el joven calló. Y Zaratustra miró detenidamente el árbol junto al que se hallaban y dijo: «Este árbol se encuentra solitario aquí en la montaña; ha crecido muy por encima del hombre y del animal. Y si quisiera hablar, no tendría a nadie que lo comprendiese: tan alto ha crecido. Ahora él aguarda y aguarda –¿a qué aguarda, pues? Habita demasiado cerca del asiento de las nubes: ¿acaso aguarda el primer rayo?». Cuando Zaratustra hubo dicho esto el joven exclamó con ademanes violentos: «Sí, Zaratustra, tú dices verdad. Cuando yo quería ascender a la altura, anhelaba mi caída, ¡y tú eres el rayo que yo aguardaba! Mira, ¿qué soy yo desde que tú nos has aparecido? ¡La envidia de ti es lo que me ha destruido!» –Así dijo el joven, y lloró amargamente. Mas Zaratustra lo rodeó con su brazo y se lo llevó consigo. Y cuando habían caminado un rato juntos, Zaratustra comenzó a hablar así: Mi corazón está desgarrado. Aún mejor que tus palabras es tu ojo el que me dice todo el peligro que corres. Todavía no eres libre, todavía buscas la libertad. Tu búsqueda te ha vuelto insomne y te ha desvelado demasiado. Quieres subir a la altura

libre, tu alma tiene sed de estrellas. Pero también tus malos instintos tienen sed de libertad. Tus perros salvajes quieren libertad; ladran de placer en su cueva cuando tu espíritu se propone abrir todas las prisiones. Para mí eres todavía un prisionero que se imagina la libertad: ay, el alma de tales prisioneros se torna inteligente, pero también astuta y mala. El liberado del espíritu tiene que purificarse todavía. Muchos restos de cárcel y de moho quedan aún en él: su ojo tiene que volverse todavía puro. Sí, yo conozco tu peligro. Mas por mi amor y mi esperanza te exhorto: ¡no arrojes de ti tu amor y tu esperanza! Todavía te sientes noble, y noble te sienten todavía también los otros, que te detestan y te lanzan miradas malvadas. Sabe que un noble les es a todos un obstáculo en su camino. También a los buenos un noble les es un obstáculo en su camino: y aunque lo llamen bueno, con ello lo que quieren es apartarlo a un lado. El noble quiere crear cosas nuevas y una nueva virtud. El bueno quiere las cosas viejas, y que se conserven. Pero el peligro del noble no es volverse bueno, sino insolente, burlón, destructor. Ay, yo he conocido nobles que perdieron su más alta esperanza. Y desde entonces calumniaron todas las esperanzas elevadas. Desde entonces han vivido insolentemente en medio de breves placeres, y apenas se trazaron metas de más de un día. "El espíritu es también voluptuosidad" –así dijeron. Y entonces se le quebraron las alas a su espíritu: éste se arrastra ahora de un sitio para otro y mancha todo lo que roe. En otro tiempo pensaron convertirse en héroes: ahora son libertinos. Pesadumbre y horror es para ellos el héroe. Mas por mi amor y mi esperanza te exhorto: ¡no arrojes al héroe que hay en tu alma! ¡Conserva santa tu más alta esperanza!"[3]

De tal forma no es la necesidad imperiosa del hombre por adquirir un sentido del sistema de la naturaleza la que plantea en él, el problema de su definición de cómo es que naturaleza se hace verdad o capital adquirido, sino el lujo y el placer que ésta nos causa, a saber, la simple concesión de que podemos hacerlo ya que jugamos dentro del excedente que nos arroja un complejo sistema de autocontemplación. Es como si nos viéramos en el espejo negro de la naturaleza y jugáramos con el azar dispuesto en ésta para refractar su violencia desmedida en una violencia contenida por el marco de un sistema subordinado como lo es el capitalismo en donde jugamos nuestros deseos de especular.

[3] *Ibid.*, pp. 58-60.

> La noche estrellada es la mesa de juego donde se juega el ser: arrojado a través de ese campo de posibilidades efímeras, caigo de lo alto, desamparado, como un insecto dado vuelta. No hay razón para considerar que la situación sea mala: me gusta, me enerva y me excita. Si perteneciera a la naturaleza estática y dada, estaría limitado por leyes fijas, debiendo gemir en cierto caso, gozar en otros. Jugándome, la naturaleza me lanza más allá de sí misma… más allá de los límites y las leyes que la hacen loable para los humildes. Debido a que fui jugado, soy una posibilidad que no era. Excedo todo lo dado de universo y pongo en juego la naturaleza. Estoy en el seno de la inmensidad, el máximo, la exuberancia. El universo podría prescindir de mí. Mi fuerza, mi impudor derivan de ese carácter superfluo.[4]

El sentimiento de la sacralidad, para Bataille, es indisociable del acto humano e incluso en sus formas fútiles como lo erótico se expresa en la percepción vengativa que tenemos de la naturaleza; sin embargo, al igual que el movimiento de lo erótico (inútil en el fondo), se ve ordenado por la reproducción sexuada o con fines de cumplir la promesa de una continuidad, así el trabajo técnico nos ordena con juicios y actitudes que apuntan a necesidades subordinadas de nuestra naturaleza, para conseguir un resultado ulterior en la materia por medio del trabajo, pero que en ello reflejamos el excedente de la voluntad dentro de un conjunto más vasto, sin duda exuberante e infinito pero de facto inútil. La ilusión se crea cuando el hombre que trabaja es, de hecho, el hombre que se separa del universo, es decir, de estar desnudos ante el espectáculo de la naturaleza y del universo en su inútil e improductiva gratuidad, convertimos de insumo el interés material como forma de interés personal puesto que nos dimos cuenta en la imposibilidad de atacar el interés material.

En la medida en que no podemos atacar el interés material, así entra la parte maldita, mediante el trabajo impregnado en la materia y, por ende, la capitalización del valor generado en ella. Es el enorme potencial y maleabilidad que nos arroja en el mundo de la materia, lo que ocasiona un igualmente deseo desmedido que se convierte en placer, placer por el consumo de todo, de forma que el gasto que busca la ganancia mediante la inversión invisibiliza el hecho de lo gratuito, tal y como lo plantea Marx en la "Transformación del dinero en capital":

[4] Georges Bataille, "La voluntad de lo imposible", en *La felicidad, el erotismo y la literatura. Ensayos 1944-1961*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2008, pp. 20-21.

> El valor se convierte, por tanto, en valor progresivo, en dinero progresivo, o lo que es lo mismo en capital. El valor proviene de la circulación y retorna nuevamente a ella, se mantiene y multiplica en ella, refluye a ella incrementando y reinicia en el mismo ciclo. D-D', dinero que incuba dinero, *money begets money*, reza la definición del capital en boca de sus primeros intérpretes, los mercantilistas. Comprar para vender, o dicho más exactamente, comprar para vender más caro D-M-D.[5]

La acción humana y la circulación del valor, por medio de las organizaciones, persiguen un efecto más allá de los fines inmediatos, el cumplimiento inútil e infinito del universo. La energía empleada en cualquier labor, pese a la apariencia de la utilidad, expresa la efervescencia de la vida haciendo que la riqueza acumulada tenga el valor del instante, sin embargo, el capitalismo acelera el proceso y transgrede el tiempo al presentar bajo una forma concentrada la órbita de la circulación como proceso que suplanta el instante. El valor agregado como promesa de ganancia acumulada en el efecto y por ello el perfeccionamiento del capitalismo es la propia especulación basada en una expectativa de demanda.

La ganancia y expectativa de la misma tiene una forma arcaica perfectamente delineada por Bataille dentro de *La parte maldita*, tal es la práctica del *potlatch* dentro de las comunidades indias del noroeste de América, en que se concibe que no es el interés de la ganancia material o capital lo que se busca, sino todo lo contrario, la pérdida o el derroche.

> El *potlatch* es como el comercio, es un medio de circulación de riquezas, pero excluye el regateo. Lo más común es el don público de riquezas considerables, las que son ofrecidas por un jefe a su rival con el fin de humillarlo, desafiarlo, obligarlo. El donatario debe borrar la humillación y aumentar el desafío, para ello es necesario satisfacer la obligación contratada aceptando… un rival es desafiando por una destrucción pública de riquezas.[6]

Dentro de la práctica doblemente religiosa y económica del *potlatch*, los intercambios ocurren a medida que el gasto representa un excedente que debemos dar o destruir. Tal fuerza de la posibilidad de derrochar se percibe como la adquisición de una virtud o desbordamiento de la

[5] Karl Marx,*El capital*, tomo I, México, Fondo de Cultura Económica, 2008, p. 110.
[6] Georges Bataille, *La parte maldita*, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2007, p. 75.

riqueza allende la materia, y adquiere un nuevo significado al consumir ostensiblemente lo que ha destruido. Esa virtud, denominada como ejemplar, se da en la posibilidad del hombre en aprehender aquello que se nos escapa en los límites de una organización social.

En las comunidades nativas del noroeste de América, la ceremonia toma la forma de festín comunitario que prepara la consumación de los bienes materiales y el refuerzo de las jerarquías y grupos de familias. En un intercambio de bienes por prestigio, los nativos se congregan a las orillas de las riberas o costas para arrojar intencionalmente las riquezas acumuladas a lo largo del año. Tales riquezas pueden ser cosechas, manufacturas y artefactos valiosos, los cuales hacen que el sujeto adquiera un prestigio proporcional al derroche de su sacrificio.

La anterior práctica, lejos de considerarla un impulso irracional por el derroche, para Bataille es un ejemplo de cómo la ganancia escapa por completo a la utilidad. Lo anterior lo menciona en el establecimiento de dos leyes fundamentales en cuanto al goce del gasto:

> El excedente de recursos de los que una sociedad dispone de manera constante, en ciertos puntos, en ciertos momentos, no puede ser objeto de apropiación plena (no puede hacerse un empleo útil, no se puede emplear para el crecimiento de las fuerzas productivas), pero la dilapidación de este excedente se convierte ella misma en objeto de apropiación. Lo que es apropiado en la dilapidación es el prestigio que ella da al dilapidador, que es adquirido por él como un bien y determina su rango.[7]

Sin embargo, el paralelismo con la pragmática especulativa del capital, si bien puede jugar igualmente dentro de los límites en la apropiación de la pérdida y fincar el placer en la apuesta, claramente invierte los valores entre lujo y miseria al descomponer la exuberancia del despojo por capacidad adquisitiva laboriosa y activa, siempre tendida a la inversión y la capitalización del gasto. La malversación capitalista se inserta en el intercambio o transvaloración de la materia a su reducción simple del dinero como médium universal simple que regula los intercambios. De igual modo, el valor de uso es la materialización del trabajo en mercancías para crear objetos aptos para la satisfacción humana, donde la actividad adecuada a un fin, su objeto y sus medios confluyen en las manos del obrero, desprendiendo a la materia del contacto directo con la tierra,

[7] *Ibid.*, p. 80.

produciendo valor de uso de manera simple como encarnación material de la voluntad. Sin embargo, el capitalista ciertamente busca la conversión del valor de uso en valor de cambio, de tal forma que el valor de cambio cubra por completo la producción, así como la inversión. Es en tal ámbito en que se capitaliza el tiempo bajo la utilidad productiva en la materialización del tiempo de trabajo para generar excedentes, los cuales son reinvertidos dentro del mismo ciclo.

Es en tal punto donde Marx pone énfasis en la transvalorización de la materia disipada como recurso convertible en el mercado ante el valor de cambio fundamentado en la fuerza que se despliega ante el derroche, puesto que no crea valor alguno para el obrero, pero que el capitalista utiliza como un recurso nominal en el precio.

> La segunda etapa del proceso de trabajo, en que el obrero rebasa las fronteras del trabajo necesario, le cuesta, evidentemente, trabajo, supone la fuerza de trabajo desplegada, pero no crea valor alguno para él. Crea plusvalía que sonríe al capitalista con todo el encanto de algo que brotase de la nada.[8]

Tal situación presenta un absurdo similar al grado de que su equivalente sería pensar dentro del esquema del *potlatch*, que existiera un arrendamiento previo de los bienes que serán destruidos, donde aquel que renta el material nos hace la promesa de garantizar la exuberancia del despojo. Al respecto, la sociedad actual, en su inmensa mecánica capitalista, reproduce el perfeccionamiento de la anterior práctica con el uso de crédito, superponiendo a la física capitalista del consumo una metafísica de las posibilidades del mismo, puesto que en ella contraemos las deudas gracias al intercambio de las posibilidades de exuberancia en el potencial de gasto.

La mirada del capitalismo no sólo apunta a la utilidad de la producción sino por igual a la utilidad de lo improductivo, y finalmente esto es lo que allana nuestra segunda consideración, es decir, los resultados de la expresión del capitalismo son asimétricos a la percepción del sentido humano, donde la pobreza juega un papel fundamental, puesto que ella no representa el producto del capitalismo humano, sino su materia desde la cual trabaja de manera policromática al introducir el deseo. Sin duda. la pobreza, como falta de potencial, no tiene acceso a los medios de producción, pero no obstante se cristaliza como un acceso al deseo

[8] Karl Marx, *op. cit.*, p. 164.

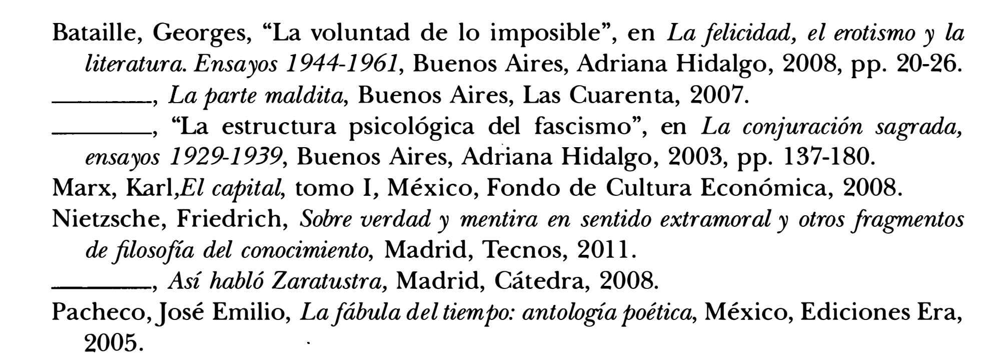
por ellos, ya que el capitalismo superpone la ilusión de pretender que la bonanza se encuentra al alcance de todos bajo la posibilidad de consumo.

La pobreza es aquilatada por las prácticas capitalistas sobre la cual trabaja asimétricamente para normalizarla dentro de una visión sistémica e incluso la presupone como un recurso fundacional para poner en marcha obras y políticas públicas en beneficio de promover la lenta pero progresiva sustitución de lo heterogéneo del mundo, en aras de una falsa representación homogénea del mismo. La parte homogénea de la sociedad sin duda se fundamenta en la utilidad de la producción, de modo que cualquier elemento no útil (pobreza, desocupación, migración) será visto como una amenaza al sistema y por dos bandas reflejará un comportamiento esquizofrénico. La primera, activando los mecanismos de violencia del estado para acentuar la exclusión y represión, mientras que la segunda, tratando de superponer una finalidad que sostenga un vínculo esencial con lo inútil, acentuando la necesidad de consumo para capitalizarla y precisamente por el carácter del afecto y del deseo. "Como agentes de producción, los obreros ingresan en los marcos de la organización social, pero la reducción homogénea no afecta sino a su actividad asalariada; no obstante, son integrados en la homogeneidad psicológica en cuanto a su comportamiento profesional".[9] Las consideraciones que propongo desde la descripción del modo en que Bataille se apropia políticamente de la transvaloración nietzscheana vinculando el marxismo, guiados sin duda por el nihilismo orgiástico que presenta la voluntad humana, se centran en afrontar la tesis de la superposición de interpretar al capitalismo como un proceso de naturalización difícil de denotar, pero que sus condiciones asimétricas permiten, sin duda alguna, la feroz crítica a su sistema. Como propuesta no exhaustiva apunto, al recobrar desde las fuerzas inútiles por excelencia, como lo es el arte, posibilidades de enunciar alguna esperanza dentro de la dimensión de lo gratuito como oposición patente. Recobrar el indicativo de una futurología que advierte José Emilio Pacheco; para ello simplemente termino con un fragmento de su poesía. "Mira a los pobres de este mundo. Admira / su infinita paciencia. / Con qué maestría han rodeado todo. / Con cuánta fuerza miden el despojo. / Con qué certeza / saben que estás perdido: / tarde o temprano / ellos en masa heredarán la tierra".[10]

[9] Georges Bataille, "La estructura psicológica del fascismo", en *La conjuración sagrada, ensayos 1929-1939,* Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2003, p. 138.

[10] José Emilio Pacheco, *La fábula del tiempo: antología poética,* México, Ediciones Era, 2005, p. 68.

BIBLIOGRAFÍA



Bataille, Georges, "La voluntad de lo imposible", en *La felicidad, el erotismo y la literatura. Ensayos 1944-1961,* Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2008, pp. 20-26.
________, *La parte maldita,* Buenos Aires, Las Cuarenta, 2007.
________, "La estructura psicológica del fascismo", en *La conjuración sagrada, ensayos 1929-1939,* Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2003, pp. 137-180.
Marx, Karl,*El capital,* tomo I, México, Fondo de Cultura Económica, 2008.
Nietzsche, Friedrich, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía del conocimiento,* Madrid, Tecnos, 2011.
________, *Así habló Zaratustra,* Madrid, Cátedra, 2008.
Pacheco, José Emilio, *La fábula del tiempo: antología poética,* México, Ediciones Era, 2005.

12. LA CRISIS AMBIENTAL: EL MARXISMO CONTRA EL ANTROPOCENTRISMO FILOSÓFICO

TOBY MILLER

Este capítulo describe la complicidad de la cultura con nuestra crisis ambiental en el contexto de una crítica del conocimiento burgués-occidental, de manera que incluya a la filosofía, el ambientalismo, la historia y las ciencias sociales, y que pueda encarnar y desafiar las interpretaciones antropocéntricas. Lo intento desde una perspectiva marxista cosmopolita. Lo escribí para reflexionar sobre temas que persiguen intentos –a través del espectáculo y la ciencia– de convencer al público del mundo acerca de la realidad de nuestra situación ecológica y para enfatizar la contribución marxista respecto al medioambiente desde los primeros textos clásicos.

Estamos en medio de un abismo. Nuestro clima está cambiando de formas que nos ponen en peligro; también nuestros compañeros animales, otras formas de vida, y la Tierra misma. Los procesos industriales pasados y presentes han expuesto al planeta a daños potencialmente irrevocables. Hemos entrado en lo que la comunidad científica mundial declaró en 2016 como un Antropoceno –o sea, una época caracterizada por grandes cambios geológicos y ecológicos, producidos por la actividad humana.[1] Sin embargo, a pesar de la evidencia, los contornos de este abismo están lejos de ser claros para muchas personas.

¿Cómo puede ser esto? ¿No debería ser lo suficientemente obvio algo tan portentoso, así como la mentira situada directamente ante nosotros?

Un patrimonio complejo sustenta las visiones del mundo que se centran en los intereses de los seres humanos (antropocentrismo) y los del planeta en su conjunto (ecocentrismo). Para trazar la tendencia antropocéntrica, comienzo con un *tour d'horizon* muy corto a través de varios pensadores rancios y pálidos –hombres clásicos de la Ilustración– porque encarnan tales ideas influyentes.

Espero mostrar dos tendencias, que siempre constituyeron una lucha entre las ideas antropocéntricas y ecocéntricas, y respecto a las cuales Carlos Marx en *El capital*[2] y Friedrich Engels en *La dialéctica de la natura-*

[1] Subcommission on Quaternary Stratigraphy, Working Group on the "Anthropocene", en *What is the "Anthropocene"?: Current Definition and Status*, http://quaternary.stratigraphy.org/workinggroups/anthropocene/, 2016.

[2] Carlos Marx, *El capital*, tomo I, http://aristobulo.psuv.org.ve/wp-content/uploads/

leza[3] ofrecen una salida desde lo antropocéntrico. Claro que, por un lado, el marxismo es un discurso –o muchos discursos– con un enfoque en la productividad, dada su inversión en el valor del trabajo contra el valor de intercambio, y su herencia de la filosofía hegeliana, pero al mismo tiempo ofrece una perspectiva vital orientada a la naturaleza y la Tierra (los términos de Marx y Engels) y lo medioambiental (el nuestro). El factor materialista es clave a su obra, y la idea de cambiar la tierra por fuerzas productivas –puede "avanzar" la historia, pero con costos gigantes–.

Hace cuatro siglos, Francis Bacon dijo que "el comercio entre la mente del hombre y la naturaleza de las cosas [...] es más precioso que cualquier cosa sobre la Tierra".[4] Descartes argumentó que "la razón o el buen sentido existe entero y completo en cada uno de nosotros", y que este factor es "lo único que nos hace hombres y nos distingue de los animales inferiores".[5] Un siglo más tarde, Kant consideraba también a las personas como de singular importancia, porque eran conscientes de sí mismas y de su lugar en el mundo: "por rango y dignidad", eran "seres totalmente diferente de las cosas, como los animales irracionales",[6] seres que pueden hacer lo que quieran.

Cien años después, Hegel se exalta ante un mundo dominado por los seres humanos –un dominio físico y simbólico–, confesando que él como hombre podía poner su "voluntad en todo", de tal manera que un objeto o lugar "se convierte en *el mío*". Debido a que las personas son únicas en su deseo y capacidad de conservar los objetos y representarlos a través de la semiosis, un extraño y supuesto proceso dialéctico nos da también un derecho especial de destruir también. La fuerza de voluntad es independiente de la simple supervivencia, y distingue a la humanidad de otros seres vivos. Según Kant, la capacidad de trascender nuestra "espontaneidad y constitución natural" nos distingue de otros animales. Estas habilidades semióticas permiten el uso destructivo del poder –lo que Hegel llamó "el derecho de propiedad absoluta"–. Como consecuencia, "no se puede garantizar el respeto sagrado por tierras no utilizadas". La relación necesaria entre las personas y la naturaleza se afirma en el centro de la

2008/10/marx-karl-el-capital-tomo-i1.pdf

[3] Friedrich Engels, *The Dialectics of Nature*, Londres, Lawrence and Wishart, Londres, 1946.

[4] Francis Bacon, *The Great Instauration*, http://www.constitution.org/bacon/instauration.ht, 1620.

[5] René Descartes, *Discourse on the Method of Rightly Conducting One's Reason and Seeking Truth in the Sciences*, http://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/descartes1637.pdf, 2007.

[6] Immanuel Kant, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 15.

conciencia humana como una lucha para liberarse del riesgo y la necesidad. Hegel argumentó que la "tediosa crónica" de la naturaleza, donde "nada nuevo [hay] bajo el sol", es correctamente despreciada y desobedecida por ese impulso hacia el progreso.[7] Un siglo después, Adorno ejemplificó tales tendencias cuando definió la Ilustración como "la progresiva dominación técnica de la naturaleza".[8]

Tal conversación encarna dos certezas desagradables: la soberanía humana sobre el mundo, y una garantía paradójica de que su ejercicio no pondrá en duda de manera fundamental la base de la vida. Por supuesto, tales posiciones antropocéntricas han sido desafiadas, sobre todo porque la naturaleza puede ser tan ampliamente alterada por la tecnología y el trabajo que elude el control humano. Bacon, Descartes, Hegel y su clase no gobiernan el refugio filosófico.

A pesar de su privilegio de la conciencia, Kant dio cuenta apasionada del mundo natural como igualmente bello *y* sublime, como algo estético *e* impresionante. Esa paradójica amalgama le obligó a confrontar un espacio más allá, tanto de la naturaleza como de la semiosis humana, un lugar aterrador donde "las sombras del vacío sin límites se hunden en el abismo ante mí".[9] Esto suscitó un horrendo espectro: una visión apocalíptica de que un día podemos darnos cuenta que nada queda, nada más, nada más allá; parecido a William James, que más tarde señaló que "la naturaleza es sólo un nombre para el exceso".[10] Tales ansiedades obligaban a Kant a reconocer que los objetos de las ciencias naturales tenían una historia y, por lo tanto, tal vez, un futuro limitado. Pero se mantuvo antropocéntrico, convencido de que "el ser humano... merece ser llamado *conocimiento del mundo*, a pesar de que constituye sólo una parte de las criaturas de la Tierra".[11]

David Hume cuestionó la perspectiva antropocéntrica dominante de su época. Él sostuvo que los animales, como la gente, "aprenden muchas cosas de la experiencia", desarrollando "el conocimiento de la naturaleza

[7] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *The Philosophy of Hegel*, Nueva York, Modern Library, 1954, pp. 242-43, 248-50 y *Lectures on the Philosophy of World History. Introduction: Reason in History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, pp. 50, 54, 61.

[8] Theodor W. Adorno, "Culture Industry Reconsidered", *New German Critique*, vol. 7, 1975, p. 18.

[9] Immanuel Kant, *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime and Other Writings*, Patrick Frierson y Paul Guyer (coords.), Cambridge University Press, Cambridge, 2011, p. 17

[10] William James, *A Pluralistic Universe: Hibbert Lectures at Manchester College on the Present Situation in Philosophy*, http://hudsoncress.net/hudsoncress.org/html/library/western-philosophy/James,%20William%20-%20A%20Pluralistic%20Universe.pdf, 1909, p. 63.

[11] Kant, *Anthropology from...*, p. 3.

del fuego, del agua, de la tierra, de las piedras, de las alturas, de las profundidades, etc.", además de procesar instrucciones como parte de su domesticación.[12] En lugar de ser simplemente sensato, algunos de nuestros semejantes aplican la lógica a través de la inferencia, lo que él llamó "la razón de los animales".[13] De manera más simplista, pero más empática, Jeremy Bentham se preguntó sobre nuestro deber de cuidar a los animales: "la pregunta no es ¿pueden razonar?, ni tampoco ¿pueden hablar?, sino ¿pueden sufrir?"[14] E incluso Kant reconoció la capacidad de reflexión de los animales.[15] A partir de este linaje, aparece la figura de Marx y su colaborador Engels, interrumpiendo el idealismo de su herencia con un materialismo.

El capital incluye ideas importantes de lo que nosotros llamamos el "medioambiente" (teorizado como "naturaleza" o "tierra" en el texto). Escribe Marx:

> Como creador de valores de uso, es decir, como trabajo útil, el trabajo es, por tanto, la condición de vida del hombre, y la condición independiente de todas las formas de sociedad, una necesidad perenne y natural sin la que no se concibe el intercambio orgánico entre el hombre y la naturaleza, por la vida humana. Los valores de uso, levita, lienzo, etc., lo que es lo mismo, las mercancías consideradas como objetos, las combinaciones de dos elementos: la materia, que suministra la naturaleza, y el trabajo. Si descontamos el conjunto de trabajos de los objetos en la levita, en el lienzo, etc., quedará siempre un material de substrato, que es el que la naturaleza ofrece al hombre sin intervención de la mano de éste...
>
> El trabajo no es... la fuente única y exclusiva de los valores de uso que producen, del material de la riqueza. El trabajo es... *el padre* de la riqueza, y la tierra, *la madre.* Un objeto puede ser valor de uso sin ser valor. Así es cuando la utilidad que ese objeto encierra para el hombre no se debe al trabajo. Es el caso del aire, de la tierra virgen, de las praderas naturales, de los bosques silvestres, La Tierra (enten-

[12] David Hume, *An Inquiry Concerning Human Understanding with a Supplement: An Abstract of a Treatise of Human Nature,* Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1955, pp. 112-13.

[13] David Hume, *A Treatise of Human Nature,* http://michaeljohnsonphilosophy.com/wp-content/uploads/2012/01/5010_Hume_Treatise_Human_Nature.pdf, 1739.

[14] Jeremy Bentham, *The Principles of Morals and Legislation,* Darien, Hafner, 1970.

[15] Immanuel Kant, *Critique of the Power of Judgement,* Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 15.

diendo por tal, en sentido económico, todos los objetos de trabajo existentes por la obra de la naturaleza, sin intervención del hombre).[16]

Marx y Engels han reconocido la verdad fundamental del ecologismo: que "la naturaleza no sólo existe, sino que *viene a ser y muere*".[17] Engels cultivó una fe peculiar de antropocentrismo en "*la inmutabilidad absoluta de la naturaleza*"; sin embargo, "la naturaleza misma hubiera podido llegar a existir, una vez presente, permaneció como lo fue mientras continuó existiendo... todo permanecería como lo había sido desde el principio".[18] En este contexto, utilizando la obra de Marx y Engels, Rosa Luxemburgo criticó los intentos de los políticos de "buscar refugio y reposo en la naturaleza", sin observar que su propia existencia estaba comprometida y acortada por el capital industrial.[19]

Como Engels explicó, la aparición de los seres humanos marca el punto evolutivo donde "la naturaleza alcanza la conciencia de sí misma".[20] Aunque esto era una deuda para Kant y Hegel, Marx y Engels nos muestran que las personas tenían la capacidad y la responsabilidad de observar y hablar por aquellos sin voces, y proteger a aquellos sin poder. Mientras nuestros compañeros animales son capaces de transformar sus condiciones de vida, lo hacen sin una codificación evidente, deliberada y elaborada de lo que esto logra o significa. Pero eso no nos hace superarnos a nosotros mismos ni a nuestros intereses: con capacidades especiales surgen expectativas adicionales.

La transformación y ordenación de la naturaleza a través del trabajo humano han sumergido y mantenido a los muchos trabajadores que sirven al crecimiento y al beneficio del capitalismo. Un impacto igualmente material de la ideología del crecimiento ha sido para deshacer la naturaleza, cargada de consecuencias inimaginables. Esta mitología de la innovación y la adopción mezcla lo sublime –lo impresionante, lo inefable, lo incontrolable, lo poderoso– con lo bello –lo accesible, lo atractivo, lo flexible, lo calmante–.

En la estética filosófica, lo sublime y lo bello son generalmente considerados como opuestos. Pero lo estético y lo sublime se han mezclado hoy en día en el "sublime tecnológico", una cualidad totémica y casi sagrada que las sociedades industriales atribuyen catécticamente a la ma-

[16] Marx, *El capital...*
[17] *Ibid.*, p. 9.
[18] *Ibid.*, p. 6.
[19] Rosa Luxemburg, *Rosa Luxemburg Speaks*, Nueva York, Pathfinder Press, 1970, p. 335.
[20] Hegel, *The Philosophy...*, p. 17.

quinaria moderna, a la ingeniería, al diseño y a la mercadotecnia, a la vez hermosas y poderosas.[21]

El surgimiento del sublime tecnológico se ha atribuido a los logros japoneses, occidentales, y estadunidenses del periodo posterior a la Segunda Guerra Mundial, cuando supuestamente los nuevos productos de consumo suplantaron la capacidad de la naturaleza para inspirar miedo y asombro. Este sublime tecnológico deriva de un proceso anterior: el "fetichismo que se une a los productos del trabajo", una vez que estos objetos están en manos de los consumidores, que los desean como si fueran "seres independientes".[22]

Las mercancías de hoy en día suscitan el deseo recriminando a los consumidores, mirándolos sexualmente y con apariencias que toman prestado del amor romántico, pero proceden invirtiendo esa relación: la gente aprende sobre el amor romántico de la humanidad mercantilizada, hiperextendida más allá de la norma en una mezcla compleja de métodos de mercadotecnia, signos sociales y emblemas nacionales.[23]

Los capitalistas, los tecnócratas, los obreros, los consumidores, los ciudadanos, los críticos, los artistas, los religiosos, los soldados y los aficionados están implicados en el impacto ambiental de este fetichismo. Y el costo es considerable: en un día promedio, cada persona en el mundo genera 1.2 kg de residuos postconsumo. Eso equivale a 1 300 millones de toneladas de basura al año, cifra que se duplicó en la primera década de este siglo y representa 5% de las emisiones de gases de efecto invernadero.[24]

El contenido de este consumo ha cambiado de un modo que nadie imaginó. En 1965, menos de 12 materiales estaban en uso amplio: madera, ladrillo, hierro, cobre, oro, plata y algunos plásticos. En la actualidad, hay una base completa de materiales para la sociedad moderna: el *chip* de computadora que me permite escribir contiene más de 60 de ellos.[25]

[21] David E. Nye, *American Technological Sublime*, Cambridge, MIT Press, 1994 y David E. Nye "Technology and the Production of Difference", *American Quarterly*, vol. 58, núm. 3, 2006, pp. 597-618.

[22] Carlos Marx, *Capital*, vol. 1: A Critical Analysis of Capitalist Production, 3ª ed., Nueva York, International Publishers, 1987, p. 77.

[23] W. F. Haug, *Critique of Commodity Aesthetics: Appearance, Sexuality and Advertising in Capitalist Society*, Cambridge, Polity Press, 1986.

[24] Daniel Hoornweg y PerinazBhada-Tata, *What a Waste: A Global Review of Solid Waste Management*, Washington, World Bank, 2012.

[25] Thomas E. Graedel, E. M. Harper, N. T. Nassar y Barbara K. Reck, "On the Materials Basis of Modern Society", *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, vol. 112, núm. 20, 2015, pp. 6295-300.

Los nuevos materiales se toman como signos de progreso. Los desarrollos en las aleaciones que los unen y forman nuevos han conducido con frecuencia a una mayor eficiencia y a veces ha disminuido las emisiones de gases de efecto invernadero. Sin embargo, la noción de crecimiento sin fin y progreso no reconoce que desenterrar estas cosas es un drenaje de los recursos naturales; que tenemos un suministro finito de los ingredientes básicos de la vida material moderna y que los sustitutos potenciales rara vez ofrecen calidad equivalente.

Hay esperanza: Platón se refirió al poder de los desastres naturales para destruir los avances sociales y tecnológicos, a los que llamó "dispositivos astutos". Cuando estas "herramientas fueron destruidas", podrían surgir nuevas invenciones y una sociedad pacífica, basada en la moderación y no en el exceso.[26] Para Engels, Marx, y Luxemburgo, el reconocimiento de sí mismo como una especie no sólo podría generar conciencia de clase sobre la soberanía del consumidor, sino ampliar esa conciencia para abarcar otras formas de vida.

Un correctivo al sublime tecnológico se origina desde el corazón mismo de este discurso seductor. Testificando ante la Comisión de Energía Atómica de Estados Unidos en los años cincuenta, Robert J. Oppenheimer, que dirigió el grupo que desarrolló la bomba atómica, habló acerca de la racionalidad instrumental que animaba a sus colegas. Una vez que vieron lo que era factible, el impacto asesino del dispositivo perdió significado intelectual y emocional para ellos, superado por su calidad "técnicamente dulce".[27] Tal sacarina tecnológica es el alma de lo sublime tecnológico; pero, como lo demostró Oppenheimer, incluso sus adherentes más cercanos pueden a veces salir de sus circunstancias y placeres inmediatos para darnos ideas críticas sobre el atractivo emocional que puede sostener la racionalidad instrumental, aunque fuera demasiado tarde en este caso.

La lección es clara. La dualidad de la naturaleza –que es simultáneamente autogeneradora y sustentadora, pero cuya supervivencia depende de la retórica humana y del despojo– la hace vulnerable. Su reacción ante nuestra interferencia se resentirá, tarde o temprano, en una destrucción mutuamente asegurada. Sin la naturaleza no puede haber humanidad, los cambios en el mundo material causados por las personas y sus herramientas comprometen la supervivencia del habitante más hábil y voluntarioso, productivo y destructivo del planeta.

[26] Platón, *The Laws*, Harmondsworth, Penguin, 1972, pp. 119-22.

[27] United States Atomic Energy Commission, *In the Matter of J. Robert Oppenheimer. Transcript of Hearing Before Personnel Security Board*, http://www.pbs.org/wgbh/americanexperience/features/transcript/oppenheimer-transcript, 1954, p. 81.

Debajo de estos elevados debates, que flotan hacia nosotros desde una historia de la filosofía demasiado poco percibida, proliferan las más mundanas ciencias sociales del medio ambiente. Están dominadas por tres formaciones discursivas: la economía, para valorar el valor de cambio; la psicología, para evaluar individuos, y la sociología, para comprender las sociedades. Éstas refieren y condicionan cómo respondemos a los hallazgos de los científicos del clima. Terminaré examinando cómo funcionan, con ojos evaluativos marxistas.

La economía ambiental se centra en el cambio climático como consecuencia de la supuesta ausencia de fuerzas puras del mercado, cuyos dígitos supuestamente invisibles nos orientan hacia *el nirvana.*[28] Diligentemente hay que obedecer las *données* de fanáticos reaccionarios de un capitalismo imaginario, que argumentan que una vez que los precios se colocan en dichas externalidades negativas, como la contaminación, todo puede ser objeto de derechos a través de la operación de la oferta y la demanda.[29]

Los economistas ecológicos, sin embargo, están al margen de esta disciplina de sus padres, porque piden restricciones en el crecimiento a través de los gobiernos que limitan los impactos desenfrenados en nuestro futuro y usan diversas formas de pensamiento para comprender y contrarrestar el cambio climático. Evaluando cuidadosamente las tecnologías y materiales que pueden apoyar a las poblaciones humanas y la naturaleza, intentan evitar el estrés indebido en todos los participantes. Su instrumento de "huella ecológica" mide el valor ambiental más que el intercambio monetario y prioriza la vida sostenible sobre la productividad y sus beneficios. Calcula la capacidad ambiental global por hectárea y juzga numéricamente la sostenibilidad.[30]

Las economistas feministas también han pedido la consideración de elementos que generalmente no son considerados relevantes por los neoclásicos, porque trascienden los precios de mercado y tratan de llevar al cuerpo sensorial el análisis del impacto ambiental.[31] Como parte de una disputa en curso con divisiones binarias entre la naturaleza y la cul-

[28] Elinor Ostrom, "Reformulating the Commons", *Swiss Political Science Review*, vol. 6, núm. 1, 2000, pp. 29-52.

[29] Garrett Hardin, "The Tragedy of the Commons", *Science*, vol. 162, núm. 3859, 1968, pp. 1243-248.

[30] Andrea Collins y David Flynn, "Measuring the Environmental Sustainability of a Major Sporting Event: A Case Study of the FA Cup Final", *Tourism Economics*, vol. 14, núm. 4, 2008, pp. 751-68, y Joan Martínez-Alier, "Environmental Justice and Economic Degrowth: An Alliance Between Two Movements", *Capitalism Nature Socialism*, vol. 23, núm. 1, 2012, pp. 51-73.

[31] Julie A. Nelson, "Between a Rock and a Soft Place: Ecological and Feminist Economics

tura, la teoría feminista también ha interrogado la noción de progreso como productivista y acumuladora.[32] Algunos filamentos postulan una distinción esencial entre hombres y mujeres que encuentran a los primeros responsables de la teoría y la práctica de la destrucción ambiental, y a los últimos como bendecidos e inversamente maldecidos por conexiones inquebrantables en la Tierra, debido a su experiencia mejorada de recolección de alimentos, la reproducción humana y el cuidado.[33]

Pero incluso estos científicos sociales heterodoxos no se atreven a formular la verdadera pregunta, la que persigue tanto a los clérigos neoclásicos como a los marxistas obedientes, que están igualmente dedicados a la marcha triunfante del desarrollo –es decir, a la exigencia de establecer límites significativos al consumo restringiendo la generación de la necesidad y la explotación de la escasez, y por lo tanto a unir los brazos gemelos del capitalismo en un abrazo de control. ¿Cómo podría lograrse esto, dadas las fuerzas comerciales convincentes desatadas por el sublime tecnológico?

En cuanto al consumo como expresión del deseo individual, la psicología social y la neuropsicología indican que, si bien la preocupación pública por el medio ambiente no siempre se aplica estrictamente a la ideología política, la eficacia de la información ecológica depende en gran medida de su capacidad de comunicación a través de la política. Las personas que no se consideran directamente afectadas por el cambio climático pueden adoptar valores ambientales cuando se les estimula a pensar más allá de sus propias vidas y generar impactos intergeneracionales, considerar de manera antropocéntrica las vidas de aquellos que aún no existen.[34]

El discurso ambiental en los anuncios de servicio público y en las editoriales de periódicos generalmente enmarcan el riesgo ecológico a través de argumentos morales sobre el daño y el cuidado. Esto resuena con

in Policy Debates", *Ecological Economics*, vol. 69, núm. 1, 2009, pp. 1-8 y Ellie Perkins y Edith Kuiper, "Introduction: Exploring Feminist Ecological Economics", *Feminist Economics*, vol. 11, núm. 3, 2005, pp. 107-10.

[32] Kate Soper, *What is Nature? Culture, Politics and the Nonhuman*, Oxford, Blackwell, 1995 y Verena Andermatt Conley, *Ecopolitics: The Environment in Poststructuralist Thought*, Londres, Routledge, 1997.

[33] Catriona Sandilands, *The Good-Natured Feminist: Ecofeminism and the Quest for Democracy*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1999 y Charis Thompson, "Back to Nature? Resurrecting Ecofeminism After Poststructuralist and Third-Wave Feminisms", *Isis*, vol. 97, núm. 3, 2006, pp. 505-12.

[34] Lisa Zavall, Ezra M. Markowitz y Elke U. Weber, "How Will I Be Remembered? Conserving the Environment for the Sake of One's Legacy", *Psychological Science*, vol. 26, núm. 2, 2015, pp. 231-36.

mayor eficacia en los radicales. Cuando el discurso proambiental se traslada al dominio visceral de la pureza y el disgusto, apela a los reaccionarios.[35] La resonancia magnética funcional de la actividad cerebral muestra que, mientras que los progresistas políticos declarados responden al riesgo con conciencia social y con conciencia como tal, los conservadores están en sintonía con las amenazas y recompensas para sí mismos.[36]

Algunos psicólogos enfatizan la fuente de las actitudes en lugar de la actividad cerebral. Estudios longitudinales sugieren que a las personas familiarizadas con la evidencia del cambio climático se les confirman sus creencias a través de su experiencia personal, mientras que aquellas con menos conocimiento pueden ser movidas al compromiso cuando se enfrentan directamente con eventos ambientales.[37] Estos hallazgos se alinean con la investigación lingüístico-cognitiva sobre encuadre ambiental, ideología y partidismo político.[38]

Por su parte, la sociología ambiental lucha contra ambas extrapolaciones de la mecánica mágica de la oferta y la demanda, y sobre lo que ocurre en la cabeza de las personas: son las últimas encarnaciones del "paradigma de la Excepcionalidad Humana", surgidas de la visión hegeliana de las personas como el único ser vivo, como criaturas que hacen la cultura. Como hemos visto, ese paradigma lamentablemente influyente nos asigna, a nosotros solos, el derecho y la capacidad de ejercer la soberanía sobre la tierra.[39]

Pero el modelo sigue siendo objeto de desafío. Pues, mientras que la modernidad temprana se dedicó a producir y distribuir bienes en una lucha por las formas más eficaces y eficientes de industrialización, al tomar lo último y no pensar en el medio ambiente, la sociedad de riesgo actual implica enumerar, hacer eufemismo y manejar esos peligros.[40] En reconocimiento de esa realidad, el marxismo ambiental ha surgido en

[35] Matthew Feinberg y Robb Willer, "The Moral Roots of Environmental Attitudes", *Psychological Science, vol. 24,* núm. 1, 2013, pp. 56-62.

[36] Darren Schreiber, Greg Fonzo, Alan N. Simmons, Christopher T. Dawes, Taru Flagan, James H. Fowler y Martin P. Paulus, "Red Brain, Blue Brain: Evaluative Processes Differ in Democrats and Republicans", *PLOS ONE*, 8, núm. 2, http://journals.plos.org/plosone/article?id=10.1371/journal.pone.0052970, 2013.

[37] Teresa A. Myers, Edward W. Maibach, Connie Roser-Renouf, Karen Akerlof y Anthony A. Leiserowitz, "The Relationship Between Personal Experience and Belief in the Reality of Global Warming", *Nature Climate Change*, vol. 3, 2013, pp. 343-47.

[38] George Lakoff, "Why It Matters How We Frame the Environment", *Environmental Communication*, vol. 4, núm. 1, 2010, pp. 70-81.

[39] William R. Catton, Jr. y Riley E. Dunlap, "Environmental Sociology: A New Paradigm", *American Sociologist*, vol. 13, núm. 1, 1978, pp. 41-49.

[40] Ulrich Beck, Cambridge, *World Risk Society*, Polity Press, 1999.

las últimas dos décadas, conectando la naturaleza con el capital y el trabajo como variables constitutivas del análisis, y favoreciendo la regulación del negocio y el trabajo para asegurar que cumplen con los principios ecológicos.[41]

Mientras que la modernización inicial se ocupaba principalmente de establecer el poder nacional y de acumular y distribuir riqueza, la modernidad desarrollada produce nuevos riesgos transterritoriales, más allá del alcance de las tradicionales garantías gubernamentales de seguridad y riqueza colectivas.[42] Las poblaciones se enfrentan a crisis provocadas por políticas deliberadas, por ejemplo, la energía nuclear, el armamento genocida, la biotecnología y la contaminación industrial –"errores de cálculo profesionales y descubrimientos científicos que se escapan de control–".[43] Esto está en exhibición viva en los intentos de doblegar a la naturaleza humana a los gustos del presente, para intervenir de modo que la gente del futuro tenga fibras musculares rápidas de contracción, ojos azules o fantasías religiosas.

La ecología profunda presenta el más venerable y severo desafío al antropomorfismo de las ciencias sociales y de las políticas públicas. Su incesante ecocentrismo plantea grandes dificultades democráticas, en particular la insistencia en el crecimiento poblacional restringido y el consumo sin placer, y asume una capacidad para evitar el predominio de la propaganda comercial.[44] La ecología profunda requiere una mezcla de milenarismo, esperanza y activismo que a veces se aproxima más al control de la mente religiosa que a la ciencia democrática.

Amartya Sen trata de salvar las brechas que separan las perspectivas que he resumido. Él favorece un punto medio entre las cosmovisiones antropocéntricas y ecocéntricas: "El impacto del medio ambiente en las vidas humanas debe ser una de las principales consideraciones para evaluar el valor del medio ambiente. Tomando un ejemplo extremo para entender: ¿por qué la erradicación de la viruela no se ve como un empobrecimiento de la naturaleza? (no nos lamentamos: 'el medio ambien-

[41] James O'Connor, *Natural Causes: Essays in Ecological Marxism*, Nueva York, Guilford, 1998, y Ted Benton (coord.), *The Greening of Marxism*, Nueva York, Guilford, 1996.

[42] Michael Goldman y Rachel A. Schurman, "Closing the 'Great Divide': New Social Theory on Society and Nature", *Annual Review of Sociology*, vol. 26, 2000, pp. 563-84.

[43] Jenny Kitzinger y Jacquie Reilly, "The Rise and Fall of Risk Reporting: Media Coverage of Human Genetics Research, 'False Memory Syndrome' and 'Mad Cow Disease'", *European Journal of Communication*, vol. 12, núm. 3, 1997, p. 320.

[44] Arne Naess, "The Deep Ecological Movement", en George Sessions (coord.), *Deep Ecology for the Twenty-First Century*, Boston, Shambhala Publications, 1995, pp. 64-84.

te es más pobre desde que el virus de la viruela ha desaparecido')".[45]

Uno podría abogar por la protección de la vida de los tiburones mientras reconoce la devastación ocasional que causan a los seres humanos; sin embargo, un virus que destruye la vida que habita no es algo que cualquiera de nosotros pudiera sostener, salvo para fines experimentales o de guerra.[46]

En términos generales, incluso Bacon reconoció que hay que "esperar a la naturaleza en lugar de esperar en vano aquello que la afecta o está por encima de ella".[47] Edmund Burke reconoció a cada generación como "poseedores temporales y arrendatarios de vida" del mundo natural y social. La gente debe mantener la "cadena y la continuidad" en lugar de actuar de manera efímera, como si fueran "moscas de verano", asegurando así "una asociación no sólo entre los que viven, sino entre los que no viven, los que han muerto y los que han de nacer". Esto sostendrá "el gran contrato primitivo de la sociedad eterna".[48]

Esta atención intergeneracional ha sido durante mucho tiempo una pieza central del pensamiento ambiental afroamericano e indígena, así como de autores muy conservadores.[49] Es necesario seguir sus lenguas y prácticas de sostenibilidad y responsabilidad entre especies.

Los seres humanos son las criaturas más poderosas y destructivas de la Tierra. Tenemos una responsabilidad especial de hablar y defender a los demás; para sostener un mundo que nos es dado a nosotros y que puede tener un ámbito impensado de beneficios a nuestros descendientes, si sólo se sostiene para ellos. Pero no es sólo para ellos. Ese compromiso podría ayudarnos a entender y apreciar la vida, con toda la esperanza y espíritu revolucionario de Marx.

[45] Amartya Sen, *The Idea of Justice*, Cambridge, The Belknap Press, 2009, p. 248.

[46] *Ibid.*, pp. 251-52.

[47] Francis Bacon, *op. cit.*

[48] Edmund Burke, "Reflections on the Revolution in France and on the Proceedings in Certain Societies in London Relative to that Event", en Conor Cruise O'Brien (coord.), *Reflections on the Revolution in France*, Penguin, Harmondsworth, 1986, pp. 192-95

[49] Kimberly K. Smith, *African American Environmental Thought: Foundations*, Lawrence, University of Kansas Press, 2007, y Jamie Vickery y Lori M. Hunter, *Native Americans: Where in Environmental Justice Theory and Research?* Institute of Behavioral Science Population Program, University of Colorado Boulder, Working Paper 4, http://www.colorado.edu/ibs/pubs/pop/pop2014-0004.pdf, 2014.

BIBLIOGRAFÍA

Adorno, Theodor W., "Culture Industry Reconsidered", *New German Critique*, núm. 6, 1975, pp. 12-19.

Bacon, Francis, *The Great Instauration*, 1620, http://www.constitution.org/bacon/instauration.htBeck, Ulrich, *World Risk Society*, Cambridge, Polity Press, 1999.

Bentham, Jeremy, *The Principles of Morals and Legislation*, Darien, Hafner, 1970.

Benton, Ted (coord.), *The Greening of Marxism*, Nueva York, Guilford, 1996.

Burke, Edmund, "Reflections on the Revolution in France and on the Proceedings in Certain Societies in London Relative to that Event", en Conor Cruise O'Brien (ed.), *Reflections on the Revolution in France*, Harmondsworth, Penguin, 1986.

Catton, William R., Jr. y Riley E. Dunlap, "Environmental Sociology: A New Paradigm", *American Sociologist*, vol. 13, núm. 1, 1978, pp. 41-49.

Collins, Andrea y David Flynn, "Measuring the Environmental Sustainability of a Major Sporting Event: A Case Study of the FA Cup Final", *Tourism Economics*, vol. 14, núm. 4, 2008, pp. 751-68.

Conley, Verena Andermatt, *Ecopolitics: The Environment in Poststructuralist Thought*, Londres, Routledge, 1997.

Descartes, René, *Discourse on the Method of Rightly Conducting One's Reason and Seeking Truth in the Sciences*, 2007, http://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/descartes1637.pdfEngels, Friedrich, *The Dialectics of Nature*, Londres, Lawrence and Wishart, 1946.

Feinberg, Matthew y Robb Willer, "The Moral Roots of Environmental Attitudes", *Psychological Science*, vol. 24, núm. 1, 2013, pp. 56-62.

Goldman, Michael y Rachel A. Schurman, "Closing the "Great Divide": New Social Theory on Society and Nature", *Annual Review of Sociology*, vol. 26, 2000, pp. 563-84.

Graedel, Thomas E., E. M. Harper, N. T. Nassar y Barbara K. Reck, "On the Materials Basis of Modern Society", *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, vol. 112, núm. 20, 2015, pp. 6295-300.

Hardin, Garrett, "The Tragedy of the Commons", *Science*, vol. 162, núm. 3859, 1968, pp. 1243-248.

Haug, W. F., *Critique of Commodity Aesthetics: Appearance, Sexuality and Advertising in Capitalist Society*, Cambridge, Polity Press, 1986.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *The Philosophy of Hegel*, Nueva York, Modern Library, 1954.

________, *Lectures on the Philosophy of World History. Introduction: Reason in History*, Cambridge, Cambridge University Press, Cambridge, 1988.

Hoornweg, Daniel y PerinazBhada-Tata, *What a Waste: A Global Review of Solid Waste Management*, Washington, World Bank, 2012.

Hume, David [1739], *A Treatise of Human Nature*, http://michaeljohnsonphilosophy.com/wp-content/uploads/2012/01/5010_Hume_Treatise_Human_Nature.pdf

________, *An Inquiry Concerning Human Understanding with a Supplement: An Abstract of a Treatise of Human Nature*, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1955.

James, William [1909], *A Pluralistic Universe: Hibbert Lectures at Manchester College on the Present Situation in Philosophy*, http://hudsoncress.net/hudsoncress.org/html/library/western-philosophy/James,%20William%20-%20A%20Pluralistic%20Universe.pdfKant, Immanuel, *Critique of the Power of Judgement*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

________, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

________, *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime and Other Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.

Kitzinger, Jenny y Jacquie Reilly, "The Rise and Fall of Risk Reporting: Media Coverage of Human Genetics Research, 'False Memory Syndrome' and 'Mad Cow Disease'", *European Journal of Communication*, vol. 12, núm. 3, 1997, pp. 319-50.

Lakoff, George, "Why It Matters How We Frame the Environment", *Environmental Communication*, vol. 4, núm. 1, 2010, pp. 70-81.

Luxemburgo, Rosa, *Rosa Luxemburg Speaks*, coord. Mary-Alice Waters, Nueva York, Pathfinder Press, 1970.

Martínez-Alier, Joan, "Environmental Justice and Economic Degrowth: An Alliance Between Two Movements", *Capitalism Nature Socialism*, vol. 23, núm. 1, 2012, pp. 51-73.

Marx, Carlos, *Capital*, tomo I, http://aristobulo.psuv.org.ve/wp-content/uploads/2008/10/marx-karl-el-capital-tomo-i1.pdf, s.d.

________, *Capital*, vol. 1, A Critical Analysis of Capitalist Production, 3ª ed., Nueva York, International Publishers, 1987.

Myers, Teresa A., Edward W. Maibach, Connie Roser-Renouf, Karen Akerlof y Anthony A. Leiserowitz, "The Relationship Between Personal Experience and Belief in the Reality of Global Warming", *Nature Climate Change*, vol. 3, 2013, pp. 343-47.

Naess, Arne, "The Deep Ecological Movement", en George Sessions (coord.), *Deep Ecology for the Twenty-First Century*, Boston, Shambhala Publications, 1995, pp. 64-84.

Nelson, Julie A, "Between a rock and a soft place: ecological and feminist economics in policy debates", *Ecological Economics*, vol. 69, núm. 1, 2009, pp. 1-8.

Nye, David E., *American Technological Sublime*, Cambridge, MIT Press, 1994.

________, "Technology and the Production of Difference", *American Quarterly*, vol. 58, núm. 3,2006, pp. 597-618.

O'Connor, James, *Natural Causes: Essays in Ecological Marxism*, Nueva York, Guilford, 1998.

Ostrom, Elinor, "Reformulating the Commons", *Swiss Political Science Review*, vol. 6, núm. 1, 2000, pp. 29-52.

Perkins, Ellie y Edith Kuiper, "Introduction: Exploring Feminist Ecological Economics", *Feminist Economics*, vol. 11, núm. 3, 2005, pp. 107-10.

Platón, *The Laws*, Harmondsworth, Penguin, 1972.

Sandilands, Catriona, *The Good-Natured Feminist: Ecofeminism and the Quest for Democracy*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1999.

Schreiber, Darren, Greg Fonzo, Alan N. Simmons, Christopher T. Dawes, Taru Flagan, James H. Fowler y Martin P. Paulus, "Red Brain, Blue Brain: Evaluative Processes Differ in Democrats and Republicans", *PLOS ONE*, vol. 8, núm. 2, 2013, http://journals.plos.org/plosone/article?id=10.1371/journal.pone.0052970Sen, Amartya, *The Idea of Justice*, Cambridge, The Belknap Press, 2009.

Smith, Kimberly K., *African American Environmental Thought: Foundations*, Lawrence, University of Kansas Press, 2007.

Soper, Kate, *What is Nature? Culture, Politics and the Nonhuman*, Oxford, Blackwell, 1995.

Subcommission on Quaternary Stratigraphy, Working Group on the 'Anthropocene', *What is the 'Anthropocene'?: Current Definition and Status*, 2016, http://quaternary.stratigraphy.org/workinggroups/anthropocene/.

Thompson, Charis, "Back to Nature? Resurrecting Ecofeminism After Poststructuralist and Third-Wave Feminisms", *Isis*, vol. 97, núm. 3, 2006, pp. 505-12.

United States Atomic Energy Commission, *In the Matter of J. Robert Oppenheimer*. Transcript of Hearing Before Personnel Security Board, 1954, http://www.pbs.org/wgbh/americanexperience/features/transcript/oppenheimer-transcript.

Vickery, Jamie y Lori M. Hunter, *Native Americans: Where in Environmental Justice Theory and Research?* Institute of Behavioral Science Population Program, University of Colorado Boulder, Working Paper 4, http://www.colorado.edu/ibs/pubs/pop/pop2014-0004.pdf, 2014.

Zavall, Lisa, Ezra M. Markowitz, y Elke U. Weber, "How Will I Be Remembered? Conserving the Environment for the Sake of One's Legacy", *Psychological Science*, vol. 26, núm. 2, 2015, pp. 231-36.

13. ¿CON O CONTRA *EL CAPITAL*? REVOLUCIÓN O RESISTENCIA EN MARX

PABLO LAZO BRIONES*

PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

Discutir la vigencia de *El capital* a sus 150 años de publicación, con las innumerables resonancias y evaluaciones posteriores a que ha dado lugar, puede ser una empresa tan inabarcable como imposible y, sin embargo, imprescindible.

Las condiciones sociopolíticas y económicas en las que derivó el capitalismo hacen urgente una relectura y una puesta en perspectiva contemporánea de la gran obra de Marx. Por mencionar algunas de estas condiciones: la reconcentración de los capitales en empresas trasnacionales coludidas con los estados autodenominados democráticos y parlamentarios en su extensión y la reconcentración de los poderes de control ciudadano; los costos en inseguridad, y los altos índices de pobreza y criminalidad que vienen aparejados en un mundo biopolítico; el carácter fantasmal de la economía, que en la metáfora de la mano invisible de Adam Smith nos sigue hablando de la gran división del trabajo y del carácter "autónomo" del libre mercado, y que Marx, y tras él Jacques Derrida, criticarán bajo la sospecha del otro espectro que acecha permanentemente: la insidia comunista contra el capitalismo liberal, su peligro permanente.

Dada la complejidad y multiplicidad de estas condiciones, propongo un abordaje táctico para enfatizar un posible seguimiento de interpretación *práctica*: por un lado, una problematización desde las posibilidades de resistir las dinámicas del capital que, por otro lado, es susceptible de una problematización existencial-política. En este abordaje, me detendré en el *momento preparatorio* necesario para discutir *El capital*, es decir, en los bordes o fronteras de la discusión de las condiciones de la economía política que se pueden encontrar en los *Manuscritos* del joven Marx, poniendo el énfasis en sus ideas seminales que pueden servir de conductos para el problema de la diferencia entre revolución y resistencia.

* Universidad Iberoamericana.

Así pues, al poner en juego de nuevo la idea de revolución en el joven Marx, el presente texto discutirá un pasaje poco considerado en la discusión de *El capital*, el pasaje de una conceptualización de la Revolución, con mayúscula, imaginada como parteaguas del tiempo social debido a su violencia radical, hacia una resistencia que no quiere partir en dos el tiempo social, sino que se continúa en él de forma regenerada en los múltiples y diferenciados conglomerados sociales que se inconforman con el Capital totalizado y las graves consecuencias de su extensión imparable.

Así pues, lo que queremos criticar es el fetiche de la Revolución y sus usos de legitimación de una clase política empoderada, y para ello pondremos en juego algunos recursos que el Marx temprano ya había utilizado para hablar de una revolución democrática, concreta. Desde esta plataforma, se puede hablar entonces de una analogía entre una resistencia que actúa en el imaginario cultural en donde se aloja la verdadera democracia y la revolución en sentido desfetichizado. Esto significa, dicho con otras palabras, que buscaremos una alternativa a la lucha contra el capitalismo que no se despliegue en la forma de una oposición o un escape a él, sino de un actuar en sus intersticios, en su *interioridad*, para decirlo con una insinuación a lo Sloterdijk, no ajena a Marx, y entonces no pensaremos en una exterioridad desde la que se podría ganar la partida. Esta exterioridad es inexistente si se toma en serio el fenómeno de la mundialización globalizada de la economía, y esto es lo que intuyó Marx en *El capital* con verdadera presciencia. En síntesis, una posición "por fuera" del capital, que hiciera las veces de resistencia a él, es lo que criticaré como punto débil de una teoría política de la resistencia.

Tendemos a pensar la revolución como el movimiento que hace confluir las fuerzas sociales de transformación en un momento súbito de violencia, y esta violencia la pensamos como definitiva y radical en su potencia de dar vuelta a las cosas en su conjunto. Hay un antes y un después de la revolución, y esto se piensa como una marca en el cuerpo de lo social que lo tatúa para siempre, que lo lacera o lo cercena en el peor de los casos. Pero esta dimensionalidad de la revolución, que es más emocional que descriptiva de los hechos, ignora las notas que una verdadera averiguación histórica, política, antropológica o sociológica puede alcanzar, y así ignora el aspecto múltiple de las revoluciones, que tiende a mitificar un solo sentido de revolución. La consecuencia de esta mitificación es el uso ideológico de la fuerza imaginaria que tiene en un pueblo concreto, y la reflexividad crítica queda impedida por una fascinación que nos paraliza.

En otro lugar, he llamado *inmediatista* a esta dimensionalidad más afectiva que reflexiva de la revolución,[1] pues tiene que ver con todos los "actos reflejo" que de inmediato se despiertan en la conducta social, y en el uso desviado ideológico de las instituciones políticas, cuando se pone en circulación el fetiche de la Revolución. Respecto a este uso *inmediatista*, a esta reacción imaginaria de la revolución, es necesario dar un paso atrás y levantar una "hermenéutica de la sospecha" (justo como la que dijo Ricœur que Marx, al lado de Freud y Nietzsche, supo levantar), una estrategia de interpretación que dé cuenta de sus implicaciones y su genealogía, y que pueda derivar en una orientación de verdadera transformación de las cosas sociales.

Es a esta transformación verdadera en el tejido social mismo a la que se refirió Marx constantemente en los *Manuscritos* de juventud, y de la que puede derivarse un fuerte contraste con el efecto inmediatista de la revolución. Al recuperar críticamente la apuesta de su maestro Hegel, Marx apostará por defender la índole siempre *mediada* de los acontecimientos sociales, pero esta mediación no será la del concepto abstracto sino la de la dialéctica material, la de la verdadera historia en su despliegue concreto en la sociedad. Este despliegue se extiende en el tiempo tanto como las sociedades vivas se van transformando, y es precisamente el devenir histórico-social en el que pueden ocurrir las revoluciones en plural y con minúscula, las verdaderas revoluciones no fetichizadas.

Sólo desde esta hermenéutica concreta, material y dialéctica, se puede hacer a un lado la trípode de la hipostasis de la revolución, cuyas aristas son la afectividad ligada a ella, su efecto inmediatista de violencia y la fetichización de su corte en el tiempo histórico. Cuando hablamos de la "institucionalización de la revolución", de su encarnación en un partido o en un régimen, o quizá peor, en un personaje (Mussolini o Stalin son buenos ejemplos de esta degeneración de su sentido), todo se ha descompuesto en su interpretación. Y entonces, los usos de una "libertad negativa" revolucionaria, para decirlo con Isaiah Berlin, pueden ser muy peligrosos, pues en nombre de la Revolución pueden quitarse del camino de su evolución, considerada necesaria *metafísicamente*, todos los obstáculos (intelectuales críticos, grupos disidentes, enemigos políticos), que simplemente se aniquilan, se desechan.

> sea cual sea el principio con el que determinar el alcance de la no interferencia, sea éste el de la ley natural, el de los derechos natura-

[1] Véase Pablo Lazo, "Del cataclismo de la revolución a la resistencia permanente", *Utopía y Praxis Latinoamericana*, vol. 16, núm. 55, octubre-diciembre, 2011.

> les, el principio de utilidad, los pronunciamientos del imperativo categórico, la santidad del contrato social, o cualquier otro concepto usado por los hombres para aclarar y justificar sus convicciones, libertad en este sentido significa estar libre *de*...[2]

En la "astucia" de un partido, un régimen socialista, de un líder implacable, que se autonombran detentadores de los intereses de todos, se jugaría el carácter instantáneo y definitivo de la Revolución que barre negativamente con aquellos que considere estorbos para su consecución.

PROBLEMATIZACIÓN EXISTENCIAL-POLÍTICA

En este punto puede establecerse un rodeo, breve pero necesario, de una problematización existencial-política de la revolución y la resistencia. Para ello, volveré sobre Jean Paul Sartre y su crítica de la dialéctica abstracta, la misma –sostendré– que era el objetivo de ataque del joven Marx y que derivó en la construcción de *El capital* tiempo después.

En su *Crítica de la razón dialéctica*, Sartre defiende dos tesis que quiere hacer compatibles: por un lado, la tesis existencialista de la afirmación de la contingencia radical de los eventos de una vida, de la acción en el mundo de un sujeto que se construye por esa acción que se consolida en el *proyecto*. Por otro lado, la tesis de una *totalización* o unidad superior de los actos individuales en el marco más amplio de la pertenencia de ese individuo que actúa en su grupo social, en su clase y a la postre en la estructura y devenir en el tiempo de la sociedad, de tal forma que los actos de la contingencia radical se vean insertados y unificados en la línea de tiempo más amplia que es la Historia, con mayúscula.

La clave de la compatibilidad buscada entre contingencia del proyecto individual y unidad de la Historia –que es al mismo tiempo el recurso para escapar de la explicación metafísica idealista de Hegel– es el término *porvenir*, o "el mundo de los posibles".

Dialécticamente se abre un futuro, que corresponde tanto al futuro individual como al futuro de la Historia como totalización de los actos, pero no se trata de un futuro explicado en términos de un mecanicismo causalista al modo del materialismo científico y del materialismo marxista ingenuo, que Sartre rechaza con énfasis, sino de un futuro construido

[2] Isaiah Berlin, "Dos conceptos de libertad", en *Dos conceptos de libertad. El fin justifica los medios. Mi trayectoria intelectual*, Madrid, Alianza, 2014, p. 68.

según la contingencia de las posibilidades abiertas a cada momento en una vida particular y que se van decidiendo *en contra de la situación vivida.* Y entonces, se trata de una lucha en la que se va ganando con mucho trabajo los términos del proyecto.

Pero la trampa en la que cae Sartre es dar por sentado que la colección de estos actos contingentes individuales hace la Historia como totalización; de hecho, es una suposición pensar que se va de la objetividad de lo real como una determinación hacia lo múltiple y particular de los actos subjetivos que rechazan esa determinación y de nuevo hacia una objetividad de mayor alcance, ahora ya construida en términos de libertad pero en la que se halla reflejada la Humanidad, la Historia. Es el resabio hegeliano-marxista que conserva aún Sartre, a pesar de su propio rechazo tanto del idealismo metafísico como del materialismo mecanicista (que es otra suerte de metafísica).

El último término de esta cadena es lo que está suponiendo Sartre en una evidente petición de principio. Los actos de resistencia, desde los que parten en su "infancia" las sociedades, más o menos inconscientemente, hasta los que se declaran como proyectos políticos asumidos conscientemente, podrían quedarse en el plano de la multiplicidad y la contingencia sin un sentido de la Historia finalista, ya supuesto de antemano. La posición posterior de Antonio Negri y Michel Hardt sobre la *multitud* y, en un trasfondo de argumentación mucho más compleja, la reflexión de Gilles Deleuze del carácter múltiple de los movimientos disidentes, son dos ejemplos claros de cómo detenerse antes de la suposición de construcción de Historia hacia adelante, el pecado teleológico de Sartre.

¿Qué está buscando eminentemente Sartre con el "método regresivo-progresivo" de *Crítica de la razón dialéctica*? La encarnación del "universal concreto" de Hegel, pero *sin su metafísica*, es decir, el momento de síntesis dialéctica en el que la generalidad de un momento histórico, de una clase social, de una estructura económico-política (la burguesía), se ve *conservada* y al mismo tiempo *superada* por una vida singular. La universalidad es vivida en la singularidad de forma contradictoria, pero esto nunca es el proceso de elevación sintética a una forma abstracta de conceptualidad (como en el idealismo de Hegel), es una elevación sintética, sí, pero hacia una forma concreta de realidad contingente, irreductible a cualquier catalogación abstracta. Ahí está la clave de su efectividad como instrumento revolucionario, como instrumento de transformación social. El ejemplo central para Sartre es la obra/vida de Flaubert.

Se trata de un movimiento dialéctico de vaivén: hacia adelante en la reconstrucción de las estructuras universales de los modos de producción y las condiciones de explotación implicadas en el capitalismo en tanto

que sistema y, dialécticamente enfrentado, un movimiento hacia atrás, hacia las condiciones concretas de los individuos en su entorno familiar, en su biografía, y en "los posibles" que abre la *coloración* de esas vidas concretas en cuanto al proyecto de transformación de las cosas, que siempre implica una violencia disidente que rompe con la alienación en la que se encontraba perdido ese individuo. Por ejemplo, al estudiar la vida de Flaubert, se encuentran muchas "significaciones heterogéneas" que aún no pueden explicarse en cuanto a un movimiento dialéctico unitario: su tendencia o "carácter" femenino, su pertenencia a la pequeña burguesía, la creación de un personaje, Madame Bovary, con rasgos masculinos. Todo esto, dice Sartre, indica una totalidad que aparece en el trasfondo como conjunto de determinaciones sociales sobre el individuo, y que sólo se advierte poniendo en marcha el momento "progresivo" del método, que consiste en gran medida en realizar en un "movimiento creador la unidad transversal de *todas* las estructuras heterogéneas".[3] La implementación del método progresivo-regresivo es la idea de una dialéctica sin metafísica idealista, o bien, de una *dialéctica de la contingencia* y no del saber absoluto. Esta dialéctica contingente peculiar no puede ser simplemente una agonística de momentos heterogéneos porque para Sartre es necesario el momento de síntesis superior, de conservación-superación, aunque expresado en términos de concreción histórica. En este sentido, la crítica de la razón dialéctica toma la forma de un cuestionamiento a las aspiraciones universalistas y abstractas de la razón.

> Definiremos el método de acercamiento existencialista como un método regresivo-progresivo y analítico-sintético; al mismo tiempo es un vaivén enriquecedor entre el objeto (que contiene a toda la época como significaciones jerarquizadas) y la época (que contiene al objeto en su totalización); en efecto, cuando *se ha vuelto a encontrar* el objeto en su profundidad y en su singularidad, en lugar de mantenerse exterior a la totalización (como hasta entonces estaba, cosa que los marxistas toman por su integración en la historia), entra inmediatamente en contradicción con ella; en una palabra, la simple yuxtaposición inerte de la época y el objeto deja lugar bruscamente a un conflicto vivo.[4]

La de Sartre es, pues, una dialéctica marxista de la contingencia, que se caracteriza por enfatizar la complejidad de cada momento en que la

[3] Jean Paul Sartre, *Crítica de la razón dialéctica*, Buenos Aires, Losada, 1963, p. 129.
[4] *Ibid.*, pp. 129-130.

situación es descubierta y trascendida al mismo tiempo por el proyecto de cada individuo. La originalidad de su propuesta –la existencia no es abstracta ni sustancial sino un complejo dinámico de elementos contingentes– puede tener su utilidad para una reorientación de las acciones de resistencia intersticial: en ésta se trata también de detenerse en la multiplicidad de momentos complejos que conforman una existencia y definirse por el proyecto de una disidencia que no es la simple oposición frontal a un sistema de injusticia, explotación y precariedad, sino que busca su *efectividad* en los entresijos biográficos y de los distintos niveles de ese sistema para desarmarlo desde dentro en el vaivén progresivo-regresivo que define el "método del existencialismo" aplicado a la política. Se trata de abrir el campo de posibilidades que configura una existencia eligiendo unas y excluyendo otras, es decir, ejerciendo la libertad o elección, pero no en el entendimiento abstracto sino siempre en el marco del enfrentamiento concreto de las posibilidades de lucha y resistencia.

Con el instrumental sartreano, volvamos pues al joven Marx. Contra la idea de que la revolución ha de llegar como un destino inevitable, con la fuerza y perentoriedad de una necesidad metafísica inexpugnable, desde sus primeras investigaciones acerca de los movimientos armados en Francia, España o Rusia, Marx apunta más bien a la idea de una evolución paulatina que de una ruptura total (apunta a lo que llamará Sartre un "método regresivo-progresivo").

Así, la dialéctica que hereda de Hegel –como puede leerse en "Crítica de la dialéctica y filosofía hegeliana en general" de 1844–[5] no recoge los momentos de necesidad abstracta "meramente intelectual" de un Espíritu absoluto, y la explicación del trabajo del hombre sólo en sus rasgos "positivos" sino, al hacer la crítica del sistema hegeliano enfatiza más bien el "lado negativo" del trabajo que no vio el autor de la *Fenomenología del Espíritu*: el trabajo como la *autopoiesis* del hombre, pero no en su aspecto meramente formal o abstracto como autoconciencia o "ser pensante", sino enclavado en las condiciones sociales de explotación donde la "verdadera vida humana" se pierde o se gana en el proceso en el que el trabajo sólo atiende a la dimensión económica del capitalismo.

En el momento en que Marx adopta la idea de la *Aufhebung* como el proceso dialéctico de superación y conservación de los momentos de la historia, lo que quiere indicar es justamente la continuidad de la historia *en su* ruptura o, si se quiere, la ruptura o las "rupturas", en plural, de las revoluciones, insertadas en un proceso que no ha terminado aún, que se

[5] Texto que apareció como parte de "En torno a la crítica de la economía política". Véase Carlos Marx, *La sagrada familia y otros escritos*, México, Grijalbo, 1967, pp. 64-65.

sigue perfilando en su concreción plural e inacabada, y que indica un movimiento incesante que no termina con la gran Revolución transformadora de todas las cosas en la dimensión mitificada de la que hablé antes.

Este movimiento dialéctico incesante –dice Marx– no puede ser explicado por las meras relaciones jurídicas y políticas como formas de una superestructura abstracta, o como movimiento inesquivable de una "llamada evolución del espíritu humano", sino por sus "condiciones materiales" de producción y explotación en la vida social en concreto. Es en esas condiciones materiales que los hombres adoptan "relaciones necesarias e independientes de su voluntad",[6] relaciones forzosas de producción del trabajo que terminarán por oponerse a la estructura de las relaciones de producción desde su base, es decir, que darán pie a un tipo de conciencia de sí en la sociedad que provocará una época de revolución en todos los ámbitos de la vida:

> El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política y espiritual en general. No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia. Al llegar a una determinada fase de desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes, o, lo que es más que la expresión jurídica de esto, con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se han desenvuelto hasta allí. De formas de desarrollo de las fuerzas productivas, estas relaciones se convierten en trabas suyas. Y se abre así una época de revolución social.[7]

Pero esta época de revolución, que afecta sin duda a todos los ámbitos de la vida, no es instantánea ni opera como un corte definitivo en la temporalidad social, como un "cataclismo transformador de las cosas". Al contrario, se extiende tanto como se presenten las cosas en los distintos contextos materiales de producción, ya sea en espera de la acumulación de las transformaciones en el ámbito de las fuerzas productivas, que van acompañadas más de una vez de luchas sociales intermitentes (y, como dice insidiosamente Peter Sloterdijk, también de una acumulación de resentimiento y deseo de venganza en un "banco de ira" propio del

[6] Carlos Marx, "Prólogo de la Contribución a la crítica de la economía política", en Carlos Marx y Federico Engels, *Obras Escogidas,* tomo II, Moscú, Editorial Progreso, 1971, p. 343.

[7] *Idem.*

capital),[8] ya sea en el estancamiento de estas transformaciones y la súbita toma de conciencia de los trabajadores por la acción de una hegemonía estratégica en diversas "cadenas de equivalencias" de grupos sociales explotados, como dirán después Gramsci y Ernesto Laclau.

Cuando se habla de la revolución como "salto dialéctico" en la historia, se debe tener en mente que, aunque la expresión parece indicar que se tiene que tomar el proceso dialéctico de la historia en las manos y provocar el "salto" a voluntad (éste es el sentido mitificado de la revolución de Stalin o Mussolini o de cualquier otra dictadura), en realidad Marx habla de un proceso extendido en el tiempo de lo que podemos llamar más bien resistencia, o bien, si se quiere, la revolución permanente es entendida como resistencia en una larga línea de tiempo, atendiendo a las múltiples condiciones histórico-materiales de cada sociedad. Es a lo que atiende la complejidad del concepto marxista de "transición", como ha indicado Manuel Ballestero:

> El nuevo sistema no está contenido ni cumplido en el primer paso; el salto revolucionario no hace más que abrir un nuevo y acelerado proceso de adecuación de las fuerzas productivas a las nuevas relaciones. Es decir, el simple cambio de clase en el poder, la modificación del aspecto jurídico de las relaciones de producción, *que son mucho más amplias que las simples formas de propiedad*, tampoco culmina el proceso revolucionario. También, en este sentido, la revolución está cogida, más allá de sí misma, en un largo proceso.[9]

Este largo proceso de la revolución no ocurre, pues, ni en la cabeza de un filósofo genial ni en la oscura mente de un dictador enloquecido; no está a cargo de un grupo subversivo autonombrado única fuente de la revolución o en una institución o partido político que se arroga su sentido para siempre y lo paraliza así contradictoriamente. Al contrario, el dilatado proceso revolucionario se encuentra en el seno de lo que llamó el primer Marx, en su crítica a la filosofía del derecho de Hegel de 1843, la "verdadera democracia". Contra el concepto hegeliano demasiado formal de la democracia, configurada por un Estado mistificado y la clase burocrática que lo hace posible, Marx busca la "verdad de la democracia" en la autodeterminación concreta que el pueblo efectúa

[8] Véase Peter Sloterdijk, *Ira y tiempo*, Madrid, Siruela, 2010, pp. 135ss.

[9] Manuel Ballestero, *El concepto de revolución en el marxismo*, https://kmarx.wordpress.com/2012/05/11/el-concepto-de-revolucion-en-el-marxismo/, consultado el 23 de mayo, 2017.

sobre sí mismo. En tanto Hegel defiende que es el estado la condición de posibilidad de los componentes más concretos del pueblo –la familia y la sociedad civil–, Marx defenderá que es justo al revés: la materialidad de estos componentes concretos son los que hacen posible al Estado.

La soberanía popular, el sufragio universal, el *demos* en la acción de sus particularidades, es lo que conforma la verdadera democracia. Y, como dice Simon Critchley, esta acción del *demos* concreto, anterior al estado hegeliano, reivindica un sujeto múltiple y plural de la política en sus mismas prácticas de resistencia "a distancia del estado", no en su oposición total (sería la posición del anarquismo que rechaza Marx) sino en lucha desde sus intersticios de poder:

> Es el impulso material del ser social lo que pone en cuestión el Estado y pide cuentas al orden establecido, no para suprimir el Estado, por más deseable que pueda ser un sentimiento utópico, sino para mejorarlo o atenuar sus efectos dañinos. La verdadera democracia sería la actuación de alianzas cooperativas, de grupos de convivencia y de afinidad que, desde la sociedad, deforman materialmente el poder del Estado que amenaza con saturarlos.[10]

Desde la interpretación de Critchley, aquí Marx está más cerca que en ninguna otra parte de Gramsci y Laclau. Respecto a la polémica que después será central en estos filósofos, acerca de la hegemonía en el movimiento de la revolución, acerca del necesario liderazgo y conducción del movimiento para que no se disipe en revueltas aisladas y fácilmente extinguibles, ya desde Marx y Engels pueden rastrearse las orientaciones generales: la revolución no debe quedarse en el momento teórico abstracto filosófico, sino que debe nutrirse de y nutrir a "las masas" (el *demos* de la verdadera democracia) en un movimiento doble y coimplicativo.

Como explica Michael Löwy,[11] ya desde *La Sagrada Familia* se plantean tres opciones para la relación del "espíritu" crítico de la teoría revolucionaria y las "masas": uno, la posición en la que se piensa que éstas son meramente pasivas e incluso enemigas del "espíritu crítico" (es la posición de Bruno Bauer y aliados); dos, la posición que sostiene que las "masas" se pueden educar en vista de la efectuación de la teoría (es la posición de Ruge, que parcialmente convence a Marx y Engels); tres, la propia

[10] Simon Critchley, *La demanda infinita. La ética del compromiso y la política de la resistencia*, Barcelona, Marbot, 2010, p. 159.

[11] Michael Löwy, *La teoría de la revolución en el joven Marx*, Buenos Aires, Ediciones Herramienta/Editorial El Colectivo, 2010, p. 131.

posición de ellos en *La Sagrada Familia*: debe de existir una "reciprocidad dialéctica entre la teoría socialista y el proletariado revolucionario"[12] y, por lo tanto, el "espíritu crítico" no está por encima de las masas o por fuera de ellas, no es el único elemento activo mientras éstas son meramente pasivas, sino que está *encarnado* en ellas, y la reciprocidad de actividad debía estar manifiesta.

En esta reciprocidad entre teoría revolucionaria y prácticas concretas de democratización, el tiempo extendido de la revolución se puede entender como resistencia permanente *intersticial*.

BIBLIOGRAFÍA

Ballestero, Manuel, *El concepto de revolución en el marxismo*, https://kmarx.wordpress.com/2012/05/11/el-concepto-de-revolucion-en-el-marxismo/ visitado el 23/05/2017

Berlin, Isaiah, "Dos conceptos de libertad", en *Dos conceptos de libertad. El fin justifica los medios. Mi trayectoria intelectual*, trad. de Ángel Rivero, Madrid, Alianza, 2014.

Critchley, Simon, *La demanda infinita. La ética del compromiso y la política de la resistencia*, trad. de Socorro Giménez, Barcelona, Marbot, 2010.

Lazo, Pablo, "Del cataclismo de la revolución a la resistencia permanente", *Utopía y Praxis Latinoamericana*, vol. 16, núm. 55, octubre-diciembre, 2011.

Löwy, Michael, *La teoría de la revolución en el joven Marx*, Buenos Aires, Ediciones Herramienta/Editorial El Colectivo, 2010.

Marx, Carlos, *La sagrada familia y otros escritos*, México, Grijalbo, 1967.

________, "Prólogo de la Contribución a la crítica de la economía política", en C. Marx y F. Engels, *Obras Escogidas*, tomo II, Moscú, Editorial Progreso, 1971.

Sartre, Jean Paul, *Crítica de la Razón Dialéctica*, trad. de Manuel Lamana, Buenos Aires, Losada, 1963.

Sloterdijk, Peter, *Ira y tiempo*, Madrid, Siruela, 2010.

[12] *Idem.*

14. MATERIALISMO, REVOLUCIÓN Y LUCHA DE CLASES EN EL PENSAMIENTO DE KARL MARX

GABRIEL PÉREZ PÉREZ Y MARIO C. CHAVARRÍA SUÁREZ*

INTRODUCCIÓN

El mundo en la actualidad es radicalmente distinto a como lo conocimos durante el siglo XX, cuando la economía industrial moderna se concebía en función del capitalismo y del socialismo como sistemas de producción antagónicos. La primera guerra mundial (1914), la Revolución Rusa (1917), la segunda guerra mundial (1938) y el periodo de la Guerra Fría (1947) –atravesados por las guerras de Corea (1950), de Vietnam (1959) y la invasión de los Estados Unidos a Cuba (1961)–, trazaron una época de conflictos bélicos que dividieron la geografía política mundial en bloques económicos hasta la caída del Muro de Berlín en 1989 y posterior disolución de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) en 1991, como triunfo del capitalismo occidental.

El balance histórico del siglo XX proyectó un mundo cualitativamente distinto a partir de tres cambios sustantivos: 1) la caída de Europa como centro del poder, de la riqueza y de la civilización occidental reflejada en su máxima expresión, por la conformación de la Comunidad Europea supranacional en sustitución del viejo poderío de los estados nacionales europeos durante la primera mitad del siglo. El eurocentrismo fue desplazado de manera paulatina a partir de 1914 por el fortalecimiento económico, tecnológico y militar de otros continentes y, principalmente, por Estados Unidos como impulsor del libre mercado, de la producción industrial y de la cultura de masas; 2) la adopción del sistema neoliberal con economía global; las antiguas economías nacionales, definidas por la política de Estados territoriales, fueron disminuidas y limitadas por actividades trasnacionales de comercio, gracias en gran parte a los avances en el área de las tecnologías de la información, del transporte masivo y de los medios electrónicos de comunicación, es decir, por la globalización del capital en una sola economía de mercado, y 3) la transformación de las antiguas pautas por las que se regían las relaciones sociales entre los seres humanos y, con ella, la ruptura de los vínculos entre las generacio-

* Universidad Autónoma Metropolitana-Cuajimalpa.

nes, es decir, entre pasado y presente. En los países más desarrollados del capitalismo occidental, se introdujeron los valores de un individualismo radical tanto en la ideología oficial como en la cultura y en la vida privada. Se estableció una sociedad con individuos que persiguen sólo sus propios intereses, sin idea de lo que significa la colectividad y de acuerdo con los principios de la teoría económica capitalista, donde la diferencia entre clases sociales es cada vez más distante, con altos índices de pobreza y mayor concentración de riqueza en pocas manos.[1] A partir de estos tres cambios esenciales que significaron el colapso –en el terreno de la ideas y del socialismo real– de las alternativas al capitalismo, el siglo XXI se erigió con el liberalismo económico y político, con la universalización de la democracia liberal como forma de gobierno y la imposición de la cultura occidental que, en conjunto, construyeron una ideología oficial para esparcir el falso discurso del fin de la evolución ideológica de la humanidad e, incluso, el fin de la historia y de sus contradicciones.[2] Sin embargo, la historia no se detuvo y las condiciones económicas derivadas de un capitalismo exacerbado recuerdan más que nunca la vigencia de la filosofía política de Carlos Marx al postular que, al entender la verdad acerca de la economía moderna, se comprenderán los hechos más importantes del pasado, presente y futuro de la sociedad.

De los tres cambios que marcaron diferencias sustanciales entre los siglos XX y XXI, parece no haber marcha atrás en el desplazamiento del viejo continente y en la adopción del capitalismo con economía de mercado global. Pero a 150 años de la publicación del tomo I de *El capital*,[3] las relaciones sociales entre los seres humanos se siguen explicando bajo el concepto de lucha de clases, determinadas por el neoliberalismo como concepción moderna del antiguo capitalismo industrial y a partir de condiciones económicas que dividen a los países de acuerdo con la capacidad de concentración de capital, para influir en los procesos políticos y en función del control de los medios de producción y de los recursos naturales. De cierta manera, la ruptura entre generaciones, entre pasado y presente, es sólo aparente y temporal si se relee, bajo las condiciones actuales, *El capital* de Marx para vislumbrar que lo único que no ha cambiado durante dos milenios es la evolución de la sociedad y el infinito fluir de las cosas a partir de su teoría de la historia.

[1] Eric Hobsbawm, *Historia del siglo XX*, Barcelona, Crítica, 2003, pp. 12-26.

[2] Francis Fukuyama, *El fin de la Historia y el último hombre*, Barcelona, Planeta, 1992, pp. 3-210.

[3] Carlos Marx, *El capital: Crítica de la economía política*, tomo I, Libro I, El proceso de producción del capital, México, Fondo de Cultura Económica, 2014, p. 1016.

La idea central que se desarrolla en las siguientes páginas es que, a pesar de los cambios drásticos que ha sufrido el mundo a partir del siglo XIX –cuando se escribió el tomo I de *El capital*– y de lo diferente que pueden ser las relaciones humanas a través de sus distintas sociedades en este lapso, el marxismo es una interpretación completa de la vida humana y de la naturaleza que ofrece una explicación del pasado del hombre, la descripción de su presente y la anticipación del futuro mediante su teoría de la historia. La publicación de *El capital* representa hoy un vínculo que enlaza a las generaciones entre dos siglos y un hilo conductor que hace coherente al pasado, presente y futuro de la humanidad con base en su comprensión de la economía, de la historia y de la metafísica[4] ¿Cómo una interpretación de la sociedad puede ser una interpretación de la vida humana? ¿Cómo los alcances de *El capital* pueden estar vigentes y ser transgeneracionales al mismo tiempo?

Respecto a la primera pregunta, Marx consideraba que cada etapa histórica, desde los orígenes de la humanidad, ha tenido cierto tipo de producción económica y que las relaciones entre las personas se adecuan a ese modo de producción. Si la economía es la única base de la organización social, entonces se entiende que las condiciones económicas y el sistema de producción explican el desarrollo de la humanidad. En cuanto a la segunda interrogante, Marx logró establecer una correlación permanente entre pasado y futuro a través de su doctrina del materialismo dialéctico, mientras que el presente lo analiza a partir de la economía capitalista dominante desde el siglo XIX hasta nuestros días.

Es por ello que la descripción general de la filosofía política de Marx se divide en dos apartados. El materialismo dialéctico y la revolución en el primero de ellos constituyen dos de los conceptos más importantes en la teoría marxista no sólo para explicar el curso lógico de la transformación social entre generaciones y modos de producción, sino para fundamentar que las contradicciones entre los intereses de clase llevarán en algún punto al derrocamiento del sistema capitalista y al surgimiento del socialismo como un nuevo orden, en el que no hay clases sociales y en donde los seres humanos podrán vivir en condiciones de igualdad. El segundo apartado se refiere a las nociones de lucha de clases e ideología como instrumentos imprescindibles para liberar a los trabajadores de la pobreza, de la explotación y, en consecuencia, para lograr la revolución social. A partir de estas cuatro categorías de análisis y a 150 años de su publicación, *El capital* de Marx puede ser –bajo una nueva relectura– el

[4] Leo Strauss y Joseph Cropsey (comps.), *Historia de la filosofía política*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 754-778.

único proyecto que sostiene argumentos teóricos y evidencia empírica suficientes para la transformación del mundo actual y la emancipación humana.

MATERIALISMO DIALÉCTICO Y REVOLUCIÓN

La ruptura de los vínculos entre las generaciones, de los puntos de encuentro entre pasado y presente –como el tercer cambio más importante entre siglos–, ya se contemplaba en la doctrina marxista de la historia, aunque por razones muy distintas a las que planteó el individualismo radical en la economía liberal. En 1848, en el Manifiesto del Partido Comunista, Carlos Marx y Federico Engels mostraron como ejemplo lo que tenía que esperarse de la lógica contradictoria entre feudalismo y capitalismo, cuando la burguesía rompió los numerosos lazos feudales que ligaban al hombre con el gobierno de sus superiores naturales sin dejar otro vínculo social, excepto el del interés egoísta e individual de las personas.[5] Es decir, que el cambio de paradigma para explicar el rompimiento de las normas de conducta en las relaciones sociales para Marx se fundamenta en el proceso de evolución histórica de la humanidad en su camino hacia el socialismo y no en contraparte, como el fin de la lucha de clases, de la ideología y, en consecuencia, de la historia, como lo plantearon los economicistas liberales al final del siglo XX.

Parte de esa evolución marxista de la historia es lo que se entiende como materialismo dialéctico. Desarrollado entre 1844 y 1848 bajo la influencia de la interpretación materialista de Feurbach sobre Hegel,[6] el materialismo dialéctico se refiere en esencia a que el desarrollo social depende de la evolución en la producción económica. Para Marx, la dialéctica era el método lógico e idóneo para explicar el desarrollo del capitalismo en todas y cada una de sus etapas hasta su destrucción. En suma, el materialismo dialéctico sostiene que el progreso de la sociedad encuentra su raíz en las condiciones económicas generadas por el modo de producción y a partir de cuatro premisas:[7]

[5] Carlos Marx y Federico Engels, *Manifiesto del Partido Comunista*, México, Parcifal, 2002, pp. 26-44.

[6] George H. Sabine, *Historia de la teoría política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2015, p. 561.

[7] *Ibid.*, pp. 561-594.

1) Las verdaderas fuerzas motivadoras de la historia de una sociedad son sus condiciones materiales. La evolución de la producción económica en una sociedad determina su superestructura institucional e ideológica y, entonces, el desarrollo social depende de la evolución de las fuerzas de producción económicas. El método mediante el cual una sociedad utiliza los recursos naturales y produce los bienes que le permiten vivir es, para Marx, la fuente de su existencia. Su modo de producción, en un momento dado, explica su situación política y toda su situación cultural en ese momento; los cambios en el sistema de producción explican los cambios correspondientes que se producen en su política y en su cultura.

Con relación a la anticipación del futuro, la teoría del determinismo económico de Marx sirvió para definir la ruta que guiara a la revolución de la clase trabajadora, a la abolición de la desigualdad social y a la creación, en última instancia, del socialismo. Mientras que, con relación al pasado, también la utilizó para interpretar la revolución burguesa en Francia.

2) El materialismo implicaba para Marx un rechazo radical de la religión por abstraerse de la realidad; argumentaba que la dialéctica podía ser considerada como disolvente de toda verdad supuestamente absoluta y de todo valor trascendente, al demostrar que éstos son relativos. El materialismo implicaba un laicismo antirreligioso considerado como la precondición necesaria de cualquier reforma social efectiva, porque la religión fomenta la abstracción de las condiciones materiales. Gran parte de lo que pensaba Marx de la religión se expresó en la Crítica de la filosofía del Derecho de Hegel al afirmar que "*La religión es el opio del pueblo*".[8]

3) Uno de los significados más importantes del materialismo dialéctico para Marx es que se consideraba como el detonador de una revolución de mayor alcance que el de la revolución política. La revolución francesa logró abolir al feudalismo, pero los derechos naturales del hombre que los revolucionarios postulaban como triunfadores, tenían un origen muy parecido a los dogmas de la religión. Más allá de las libertades de la república democrática y del Estado como se había desarrollado hasta el momento, hacía falta una revolución social que transfiriera el poder de la burguesía al proletariado, que acabara con el monopolio de los medios de producción y la división del trabajo. La revolución social que concebía Marx, debía socializar

[8] Carlos Marx, "Crítica de la filosofía del derecho de Hegel", en Friedrich Hegel, *Filosofía del Derecho,* Claridad, Buenos Aires, 1968, p. 1

la producción, identificar plenamente al hombre con el ciudadano y desterrar las raíces de la explotación y la desigualdad social.

4) Por último, para Marx el materialismo tenía un sentido ético. La raíz de la desigualdad social es económica y, en consecuencia, toda reforma política se genera sin eliminar la fuente de la desigualdad, lo cual se reflejaba en los intereses incompatibles de las clases sociales y en la lucha entre éstas por dominar a la sociedad en su propio interés. Sólo aboliendo la propiedad privada tendría lugar la transformación de la sociedad y se daría paso a la sociedad sin clases. El objetivo del desarrollo social, entendido como el tránsito del feudalismo al capitalismo y de éste al socialismo, era que la clase trabajadora tomara conciencia de la necesidad de alterar no la superestructura política sino las bases económicas de la desigualdad social y, por lo tanto, lograr la emancipación de la humanidad.[9]

A partir de estas cuatro premisas, la filosofía social de Marx fue la primera en llamar la atención sobre el cambio social y el ascenso de una clase trabajadora hacia el poder político. Mostraba que el capitalismo había producido una clase de hombres que tenían que vivir absolutamente del salario y que su fuerza de trabajo era la única mercancía que podían vender a los patrones y, por lo tanto, ése era el único nexo monetario entre clases sociales. La relación entre patrón y obrero en la industria es una relación de poder y, por ello, tenía que quedar desprovista de sentido humano y de obligación moral. Marx vio justamente en esta situación el hecho potencialmente más revolucionario de la historia moderna.

Según su apreciación sobre la importancia de la Revolución Francesa, Hegel y Marx creían que la revolución había señalado el desplome de la sociedad feudal; mientras que para Hegel dicha revolución consumaría el surgimiento de los Estados nacionales, Marx la consideraba como un paso previo a una revolución más drástica y completa. La Revolución Francesa había sido al mismo tiempo fundamentalmente importante y superficial. Había transferido el dominio a la clase media industrial y comercial, había construido el Estado como un típico órgano de represión

[9] La idea marxista de emancipación humana implica la superación de la división del ser humano causada por el surgimiento del capitalismo y de la sociedad burguesa. En este sentido, la emancipación humana implica la unificación de la naturaleza humana como un todo: un individuo, pero también un miembro de la especie humana reunidos en y para la comunidad. En Javier O. Aguirre Román, "Hannah Arendt y Carlos Marx: Un debate acerca de los derechos humanos y el discurso de los derechos", *Opinión Jurídica*, vol. 9, núm. 17, enero-junio, 2010, p. 43.

y explotación.[10] El paso siguiente, más allá de la revolución política, era una profunda revolución social como obra del proletariado en ascenso para desplazar a la clase media del poder –al igual que la burguesía había desplazado a la clase feudal–, mediante una filosofía proletaria con afirmación socialista de los derechos humanos de los hombres desposeídos. Una revolución proletaria no transferiría simplemente el poder de explotar, sino que aboliría la explotación.

De esta manera, bajo el materialismo dialéctico y la idea de revolución, Marx argumenta que la vida social está fundada en la vida económica y en la manera en que se producen las cosas dentro de una sociedad. Las relaciones sociales se basan en las relaciones económicas, por encima de éstas, surge una superestructura de leyes y conciencia social que refleja la estructura económica. La vida ideológica e intelectual de una sociedad está enteramente determinada por el modo en que se producen las cosas dentro de ella. El modo de producción de la vida material determina el carácter general de los procesos sociales, políticos e intelectuales de la vida. La primacía de las fuerzas de producción, lo que es esencial en Marx, es también esencial para cualquier aplicación empírica de su teoría. Porque esta tesis es lo que califica al sistema como materialismo, y también funda la pretensión de que la teoría brinda un enfoque específicamente científico de los problemas sociales. De ahí que no es la conciencia de los hombres la que determina su existencia sino que, por el contrario, es la existencia social la que determina su conciencia.[11] A partir de estas ideas, Marx logró hacer de una interpretación de la sociedad en su tiempo, una interpretación de la vida humana.

LUCHA DE CLASES E IDEOLOGÍA

Una de las nociones de Marx en *Tesis sobre Feuerbach*, de 1845, afirmaba que la filosofía no había hecho más que interpretar al mundo, cuando

[10] La contribución más original de Marx sobre la Revolución Francesa a partir del materialismo dialéctico fue interpretar las necesidades apremiantes de las masas pobres en términos políticos, como una insurrección no sólo en busca de pan sino también en busca de libertad. La lección de la Revolución Francesa bajo la teoría marxista fue que la pobreza puede constituir una fuerza política que impulsa la transformación de la sociedad hacia la búsqueda de su libertad. En Hannah Arendt, *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza, 2006, pp. 81-82.

[11] Carlos Marx y Federico Engels, *La ideología alemana. Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feurbach, B. Bauer y Stirner y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas*, Montevideo-Barcelona, Pueblos Unidos/Grijalbo, 1974, p. 26.

de lo que se trataba era de transformarlo.[12] En este sentido, la filosofía social de Marx contempló los conceptos de clase social e ideología como instrumentos para abanderar la revolución social y liberar a los trabajadores de la pobreza y de la explotación. Es decir, para establecer al socialismo real en una sociedad sin distinciones de clase y el comienzo de la historia como un proceso de realización plena del hombre.

Para Marx y Engels, la lucha de clases era la clave de todas las sociedades existentes hasta el momento del Manifiesto Comunista,[13] y se entendía como una unidad colectiva. Actúa en la historia como una unidad porque produce sus ideas y creencias bajo la presión del sistema económico y social. El individuo cuenta principalmente por su participación y porque sus ideas son esencialmente un reflejo de las ideas creadas por la clase.

Definida por Marx, una clase social es una entidad colectiva y sus miembros pueden ser considerados como personificaciones de categorías económicas, representantes de determinados intereses y relaciones de clase. Por regla general, una clase social actúa competitivamente en su propio interés y, en este sentido, la existencia de clases se debe a la división del trabajo social. De manera que gran parte de sus aportaciones respecto a la clase social y su papel en la transformación descansa en tres hipótesis:[14] 1) que la existencia de clases va ligada a determinadas fases históricas y particulares, de acuerdo con el desarrollo de la producción; 2) que la lucha de clases conduce necesariamente a la dictadura del proletariado, y 3) que esta dictadura sólo constituye la transición hacia la abolición de todas las clases y, en consecuencia, hacia una sociedad sin clases sociales.

De acuerdo con Marx, la estructura de clases que existe en una sociedad y en cualquier periodo es en sí misma un producto histórico que varía según las fuerzas de producción económicas que la sociedad pueda utilizar. Bajo las tres hipótesis anteriores, Marx explicaba todo el marco social, legal y político de la sociedad, argumentando que los cambios en ese contexto debían relacionarse obligatoriamente con los cambios en los métodos de la producción económica. El materialismo dialéctico en toda su expresión, como determinante de las relaciones sociales y de la conciencia de clase a través de la identificación de una clase media principalmente urbana y comercial en sus intereses y dedicada políticamente a las

[12] Carlos Marx, *Tesis sobre Feuerbach. Obras escogidas de Carlos Marx y Federico Engels*, Moscú, Editorial Progreso, 1969, pp. 26-28.

[13] Carlos Marx y Federico Engels, *Manifiesto del...*, pp. 26-44.

[14] George H. Sabine, *op. cit.*, pp. 581-587.

libertades civiles y políticas de la revolución, así como la de un proletariado industrial principalmente urbano, pero más preocupado por la seguridad económica que por la libertad política. Marx consideraba a estas clases como las fuerzas políticas activas en una sociedad moderna, como las fuerzas entre las cuales tenía lugar la lucha de clases, de modo que el problema fundamental es el dominio de una sobre la otra.

Las demás clases reconocidas, como el campesinado y la pequeña burguesía, eran consideradas por Marx como políticamente inertes aunque puedan, en circunstancias adecuadas, estar de acuerdo con lo que hagan las dos clases activas. Marx consideraba también la ideología de la clase campesina y de los agricultores como característicamente pequeñoburguesa. Esta teoría está obviamente construida para adaptarse a la dialéctica, que obligaba a Marx a encontrar dos oponentes que generan el cambio mediante sus tensiones mutuas.

Como la dialéctica funciona en términos de la contradicción lógica entre dos tipos, los detalles son considerados como simples variaciones sobre un tema y las diferencias menores son prescindibles. Lo que queda de las dos grandes clases es simplemente una mezcla uniforme, con el resultado de que la pequeña burguesía es una heterogénea colección de elementos que tienen poco en común, salvo que se resisten a la clasificación como capitalistas o trabajadores. Así, Marx colocó a campesinos y agricultores del lado de los artesanos independientes y de los pequeños tenderos; no tuvo sitio para los profesionales ni el número creciente de empleados cuyos trabajos fueron creados por la industria. En consecuencia, aunque los marxistas han creído siempre que la lucha de clases es la única guía confiable en la estrategia política, la concepción de la clase social de Marx fue responsable de algunos de sus peores errores de predicción.[15] Por otra parte, aunque en la actualidad no se le relacione de manera directa con el marxismo, la ideología definida por Marx se refiere al hecho de que un grupo social que actúe como un todo debe tener en común un cuerpo de creencias, valores y convicciones que refleje su concepción de sí mismo, de su medio y de otros grupos sociales con los que interactúe.

Este cuerpo de creencias comunes es, en efecto, una condición de su existencia como grupo y, por lo tanto, la ideología define en gran parte a la conciencia de clase. Las creencias ideológicas son características de las clases sociales y reflejan la posición de una clase en la estructura de la sociedad, que se explica a su vez por el sistema económico de producción.

[15] Hannah Arendt, *op. cit.*, pp. 53-107

En ese sentido, el concepto de ideología en términos marxistas y con relación a la política implica siempre demostrar que los argumentos y acciones se dan en función de los intereses de clase. Implica demostrar que las ideas, aunque pretendan ser razonables, son realmente defensas encubiertas de privilegios de clase.

De manera que la lucha por el poder entre las clases sociales constituye la fuerza impulsora de la política porque, según Marx, la clase dominante, en un momento dado, utilizará su poder para explotar a las clases menos poderosas y se servirá del Estado para ejercer la explotación de una clase sobre otra. El Estado no es más que un instrumento para administrar los asuntos comunes de la clase dominante a través de sus instituciones y del derecho –como marco normativo– para proteger sus intereses. Como lo explica Marx, la clave del éxito en la política reside en la comprensión de que es simplemente una forma convencional de guerra y que un partido es el Estado mayor que planea y dirige la estrategia de la clase a la que representa. En palabras de Marx y Engels, "la historia de todas las sociedades hasta nuestros días es la historia de la lucha de clases".[16] La clase social, la ideología y la política son elementos de una relación de poder que, lejos de terminar, parece eternizarse.

Sin embargo, bajo esta relación de poder, no todos los intereses de clase son deleznables. El objetivo de la clase proletaria es acabar con el sistema de producción capitalista, no sólo por no poder sostenerse a sí mismo sino por ser parte de la evolución de la sociedad hacia el socialismo. Para la clase trabajadora, el sistema capitalista es tan injusto que sólo puede ser destruido dando paso a la transformación histórica y a la revolución social.

Hasta este punto, el rasgo distintivo del análisis de Marx era que la clase trabajadora había sido sometida por la organización industrial a un régimen que imponía los principios y valores de la filosofía democrático-burguesa; mientras que el objetivo fundamental de *El capital* –a 150 años de su publicación– era justamente mostrar que frente a la imposibilidad de que el capitalismo subsistiera por sí mismo, debía surgir una nueva forma de organización sin clases sociales.

Marx trataba de demostrar que en un sistema industrial donde los capitalistas son dueños de los medios de producción, el trabajo siempre se verá obligado a producir más de lo que recibe y más de lo necesario para el funcionamiento del sistema. Sobre lo cual argumentaba, en pri-

[16] Carlos Marx y Federico Engels, *Manifiesto del...*, p. 27.

mer lugar, que el capitalismo debía perecer inevitablemente y, en segundo, que su desaparición debía dar origen al socialismo.

En este sentido, el análisis económico de Marx produjo ciertas explicaciones acerca del curso que debía seguir una sociedad capitalista en su camino hacia el fin definitivo:[17]

1) Por la competencia entre los capitalistas, la industria tendería a agruparse en unidades cada vez mayores de producción, convirtiéndose en monopolios concentradores de la riqueza y en fortunas cada vez menos numerosas.
2) La competencia para mantener altas las ganancias haría más severa la explotación y la clase trabajadora se empobrecerá cada vez más. Como el trabajo es incapaz de consumir todo lo que produce, una economía capitalista estará sujeta a periodos de sobreproducción, de depresión y de desempleo.
3) Los pequeños negociantes, los agricultores, los artesanos independientes y la pequeña burguesía serán reducidos cada vez más al nivel de proletarios asalariados y la sociedad capitalista tenderá a polarizarse: los capitalistas, con subclases satélites por un lado y las masas proletarias por el otro.

En definitiva, sostenía Marx, lo anterior debía provocar una situación revolucionaria en la que los expropiadores debían ser expropiados y los medios de producción, socializados. Sin embargo, el anhelo revolucionario que dio origen al primer tomo de *El capital* nunca se concretó.[18] La afirmación de que la clase trabajadora se vería progresivamente empobrecida resultó muy errada, puesto que las sociedades industriales elevaron su nivel de vida. El hecho de que la clase media baja sería absorbida por el proletariado asalariado tampoco resultó, puesto que la industrialización fomentó el crecimiento de la clase llamada de cuello blanco que, según la clasificación de Marx, debía ser considerada como pequeña burguesía.

Aunque el capitalismo asumió proporciones internacionales, y lo padecemos hasta nuestros días, la clase trabajadora de los países industria-

[17] George H. Sabine, *op. cit.*, pp. 587-590.

[18] Una de las críticas más agudas sobre el pensamiento de Marx afirma que, a pesar de sus grandes contribuciones teóricas sobre el capitalismo, se concentró demasiado en la historia sin darle importancia suficiente a la política y, en consecuencia, desdeñó casi por completo las intenciones que en principio animan al hombre a las revoluciones: la fundación de la libertad. Concentrando casi exclusivamente su atención en el curso aparentemente objetivo de los acontecimientos revolucionarios. En Hannah Arendt, *op. cit.*

lizados no mostró la tendencia a unirse para realizar una lucha de clases internacional, como se había esperado que sucediera en 1914, por ejemplo. Las revoluciones sociales se produjeron en Rusia y China, no en Inglaterra ni en Alemania, como Marx lo esperaba.

Sin duda, han sido muchos los esfuerzos para explicar las razones por las cuales no se cumplieron algunos de los postulados más importantes de Marx, pero la agenda de investigación social se ha quedado corta para poder responder con argumentos suficientes. Sólo hace falta observar un poco para darnos cuenta de las múltiples consecuencias negativas del capitalismo global; para advertir los altos índices de pobreza y desigualdad que padecemos no sólo en México o América Latina, sino en países de la Unión Europea, Asia y África con altos niveles de industrialización.

Marx creía que el mecanismo del progreso era el antagonismo entre las clases sociales, basta con prestar un poco de atención a las condiciones económicas y sociales de hoy en día para apreciar que son muy parecidas a las que proponía como necesarias para el fin del capitalismo.

REFLEXIÓN FINAL

Las grandes diferencias entre los dos últimos siglos representan una pequeña proporción de los cambios políticos, económicos, sociales y culturales que aún se pueden esperar del desarrollo previsible del capitalismo global. La pérdida de hegemonía del viejo continente, la expansión del sistema económico neoliberal hasta los países más lejanos y la ruptura generacional que percibía dichos cambios como parte de un solo proceso histórico, son la base de un contexto que difícilmente se podría explicar sin los fundamentos teóricos de Carlos Marx, expresados en el tomo I de *El capital*. El capitalismo actual no se podría comprender sin las críticas hacia la filosofía, la economía, la historia y, en general, hacia la interpretación de la realidad de los seres humanos a partir de sus condiciones económicas.

El hecho de que la economía moderna ya no se conciba del todo a través de la contraposición entre capitalismo y socialismo, no significa que las relaciones humanas hoy se hayan escapado del determinismo económico de Marx. Por el contrario, los altos índices de pobreza en todo el mundo, las crecientes brechas de desigualdad y la concentración de la riqueza mundial en una decena de personas siguen explicándose con los conceptos de clase social, ideología, fuerza de trabajo, alienación del trabajo, mercancía, valor y plusvalía, por mencionar sólo algunos de

la doctrina marxista de la historia; sin dejar de mencionar los daños colaterales del capitalismo rapaz en contra del medio ambiente y su contribución para el agotamiento de los recursos naturales, así como las recurrentes crisis económicas y las nuevas campañas de odio, segregación y racismo desplegadas por países del primer mundo con alta tecnología militar y capacidad de exterminio masivo.

Estos problemas y desafíos encuentran múltiples justificaciones bajo la perspectiva de la hegemonía mundial, pero se dan en el contexto del capitalismo global con criterios de racionalidad económica –egoísta e individual– que sólo reproducen las asimetrías en las relaciones de poder económico, financiero y tecnológico. El marxismo visualiza y hace evidentes estos problemas a través de su teoría comprensiva y sintética de la sociedad contemporánea y sus contradicciones fundamentales.

Es por ello que, a pesar de las críticas más acertadas sobre los yerros del pensamiento de Marx, el capitalismo moderno sigue siendo la expresión histórica de una sociedad dividida en clases y, *El capital*, sigue siendo la obra más influyente de todos los tiempos, no sólo de la economía política sino de la historia de la humanidad y sus condiciones materiales.

Lo que la filosofía política de Marx discute de fondo son las cualidades esenciales de las personas con respecto a los principios de igualdad y libertad, mismos que no pueden desarrollarse plenamente por la alienación de la naturaleza, de sí mismo y de los frutos de su trabajo. Al estar preocupados completamente por subsistir cubriendo las necesidades básicas, el ser humano vive esclavizado como un simple instrumento del proceso de producción y de la generación de riqueza. El ideal de Marx fue lograr una humanidad homogénea, una sociedad sin clases sociales que no estuviera obligada a generar excedentes de producción más que para cubrir sus propias necesidades.

La subsistencia de las personas, gracias a su fuerza de trabajo y consecuente explotación, hacen de la obra de Marx una interpretación completa de la vida humana y le otorgan vigencia transgeneracional en tanto que el capitalismo, en cualquiera de sus modalidades, siga regulando las formas de organización social y las pautas de conducta entre los seres humanos.

BIBLIOGRAFÍA

Aguirre Román, Javier O., "Hannah Arendt y Carlos Marx: Un debate acerca de los derechos humanos y el discurso de los derechos", *Opinión Jurídica*, vol. 9, núm. 17, enero-junio, 2010.

Arendt, Hannah, *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza, 2006.
Drago, Claudia, Tomás Moulián y Paula Vidal Molina, *Marx en el siglo XXI. La vigencia del(os) marxismo(s) para comprender y superar el capitalismo actual*, Santiago, Universidad de Chile, 2011.
Fukuyama, Francis, *El fin de la historia y el último hombre*, Barcelona, Planeta, 1992.
Hobsbawm, Eric, *Historia del siglo XX*, Barcelona, Crítica, 2003.
Marx, Carlos, "Crítica de la filosofía del derecho de Hegel", en Friedrich Hegel, *Filosofía del Derecho*, Buenos Aires, Claridad, 1968.
_________, *Tesis sobre Feuerbach. Obras escogidas de Carlos Marx y Federico Engels*, Moscú, Progreso, 1969.
_________, *El capital: Crítica de la economía política*, tomo I, libro I, México, Fondo de Cultura Económica, 2014.
Marx, Carlos y Federico Engels, *La ideología alemana. Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feurbach, B. Bauer y Stirner y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas*, Montevideo-Barcelona, Pueblos Unidos/Grijalbo, 1974.
_________, *Manifiesto del Partido Comunista*, México, Parcifal, 2002.
Sabine, George H., *Historia de la teoría política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2015.
Strauss, Leo y Joseph Cropsey (comps.), *Historia de la filosofía política*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

15. CAPITALISMO Y PARADOJA
REFLEXIONES EN TORNO A LA LEY DE LA TENDENCIA DESCENDENTE DE LA TASA DE GANANCIA

JORGE GALINDO Y RODRIGO R. GÓMEZ G.*

Ich will den Kapitalismus lieben, weil soviel für ihn spricht. Ich will den Kapitalismus lieben, aber ich schaffe es einfach nicht. ("Quiero amar al capitalismo porque tanto habla a su favor. Quiero amar al capitalismo, pero simplemente no lo consigo".)

FUNNY VAN DANNEN, *KAPITALISMUS*

INTRODUCCIÓN

En 2017 se celebraron los 150 años de la publicación de uno de los libros más importantes de la historia de las ciencias sociales: *El capital* de Karl Marx. Dicha celebración ha dado oportunidad a que científicos sociales y filósofos regresen a la obra para reflexionar sobre sus alcances y límites. El presente texto se inscribe justamente en las reflexiones en torno a la pertinencia actual de *El capital*. Su objetivo central es pensar en las paradojas propias de la economía capitalista moderna a partir de la *Ley de la Tendencia Descendiente de la Tasa de Ganancia* (LTDTG) desarrollada por Marx en el tomo III de *El capital*. Para poder cumplir de mejor forma este objetivo, complementamos las ideas de Marx con ideas provenientes de un enfoque teórico que, a primera vista, parecería absolutamente incompatible con ellas, a saber: la teoría de sistemas sociales de Niklas Luhmann.

Este improbable matrimonio de ideas se justifica por diversas razones. En primer lugar, porque las paradojas ocupan un lugar importante en la teoría de Luhmann. En segundo lugar porque, a pesar de toda su potencia, la perspectiva de Marx necesita complementarse con enfoques contemporáneos capaces de dar cuenta de la consolidación de procesos sociales que, en tiempos de Marx, eran todavía incipientes. Este maridaje entre autores tan aparentemente disímiles puede, sin embargo, revigorizar planteamientos usualmente abandonados por estudiantes tanto de economía como de sociología y ampliar las discusiones sobre la dinámica actual

* Universidad Autónoma Metropolitana-Cuajimalpa.

del capitalismo. Así, comenzaremos por atender un poco la idea luhmanniana de "paradoja", contrastándola con la idea marxiana de "contradicción", para luego abordar la LTDTG, que es donde tal vez se expresa el mayor número de contradicciones dentro del capitalismo, para finalizar con la manera en que Luhmann interpreta la dinámica de la moderna economía capitalista como *autopoiética*, donde las "paradojas" económicas parecen irresolubles dentro de un modo de producción que subordina la reproducción del todo social a la reproducción de la ganancia.

Antes de comenzar, vale la pena hacer un par de acotaciones adicionales. El presente texto no busca "unificar" las perspectivas de Marx y Luhmann. Por razones obvias, semejante labor rebasaría por mucho lo que se puede hacer en el espacio de un artículo de estas características. Estamos haciendo algo mucho más modesto: hemos detectado un paralelismo en la forma en que Marx y Luhmann dan cuenta de un aspecto fundamental de la dinámica propia de la economía moderna. Consideramos que este paralelismo puede fungir como una bisagra que nos permite dar inicio a una fructífera vinculación entre las ideas de dos potentes aproximaciones teóricas: el materialismo histórico y la teoría de sistemas. Al ser ésta una primera aproximación, queda todavía mucho por hacer. Estamos, pues, conscientes de que, más allá del punto de convergencia que presentaremos en este texto, hay muchos otros aspectos de la teoría que no resultan tan fácilmente compatibles. También tenemos claro que es prácticamente un hecho que este texto no dejará contentos ni a los marxistas, ni a los seguidores de la teoría de sistemas. Esto no nos preocupa mucho, pues somos de la idea de que las ciencias sociales actuales tienen que buscar convergencias entre sus herramientas conceptuales si es que pretenden dar cuenta de la complejidad del mundo en el que vivimos. Por último, vale la pena apuntar que, dado que este escrito nació a partir de una relectura de Marx y está pensado para aparecer en una publicación dedicada a *El capital*, el tratamiento de los autores que componen nuestro esquema no es equitativo. Dedicamos, pues, más espacio a Marx que a Luhmann. Será tarea de escritos posteriores hacer una exposición más equilibrada de ambos pensadores en aras de analizar si existen otros aspectos analíticos proclives de converger.

DE CONTRADICCIONES Y PARADOJAS: LO SOLUBLE Y LO IRRESOLUBLE

Cuando pensamos en la realidad social desde Marx no solemos pensar en términos de paradojas, sino de contradicciones. Sabemos que el ca-

pitalismo está lleno de ellas y sabemos que, para Marx, éstas deben ser superadas para que la historia avance. Un claro ejemplo de estas contradicciones puede verse en la forma en que en el capitalismo la producción social de una mercancía está acompañada por la apropiación privada de la plusvalía. Sabemos también que Marx aprendió esta forma de observar el mundo gracias a la filosofía negativa de Hegel, quien veía en la superación dialéctica de las contradicciones al motor mismo de la realidad. Pensar en términos de contradicciones nos lleva, pues, a ver la posibilidad de su superación (dialéctica). En este sentido, el trabajo del científico social consistiría no sólo en identificar contradicciones sino en mostrar vías de superación de las mismas. Hay, pues, un cierto cariz de optimismo en este tipo de pensamiento: la contradicción se identifica, los mecanismos de superación de la misma se establecen y *voilà* la contradicción se supera. Ciertamente, en el esquema hegeliano/marxista, la realidad resultante de dicha superación tendrá en su seno una nueva contradicción que empujará a la nueva realidad a su propia superación y así sucesivamente. Sin embargo, en última instancia, el esquema está cargado de una teleología que lo lleva a imaginar la posibilidad de una realidad libre de contradicciones, una realidad reconciliada consigo misma.

Por otra parte, pensar a partir de paradojas evita que caigamos en semejante teleología de la reconciliación porque, por definición, una paradoja no puede superarse. Aquí no cabe la tríada tesis-antítesis-síntesis, sino la necesidad de hacerla invisible para que la operación del sistema que está basado en ella no quede obstruida (por ejemplo, a través de nociones propias de algunas aproximaciones científico sociales que piensan que el capitalismo es eterno en el tiempo, o el mejor de los mundos posibles, o de las teleologías ilustradas de progreso y desarrollo). Así, mientras que la contradicción tiene la forma "A es igual a no A", la paradoja asume la forma "A porque no A". En el primer caso, recurrimos al principio de no contradicción para excluir al tercer valor posible (o es A o es no A, pero no se puede ser A y no A al mismo tiempo), pero en el segundo no hay mucho que hacer porque las condiciones de posibilidad de la afirmación fungen, simultáneamente, como condiciones de su imposibilidad. Justo por eso no hay solución posible a la afirmación "estoy mintiendo", pues si efectivamente miento, entonces estoy diciendo la verdad, lo cual contradiría mi afirmación.

Lejos de ser meros juegos lógicos o del lenguaje, las paradojas han mostrado ser herramientas útiles para el análisis científico, en particular para el análisis científico social. Luhmann identifica dos tipos de parado-

jas, las orientadas al "código"[1] y las paradojas "operativas" que tienen mayor interés para el presente texto. *Estas paradojas remiten al hecho de que, en su operación, un sistema puede, simultáneamente, cumplir su función y no cumplir su función.* Otra forma en la que se puede expresar lo anterior es decir que las condiciones de realización de la función de un sistema son, a su vez, las condiciones de la imposibilidad de dicha realización. Un claro ejemplo de ello es el objeto de estudio del presente texto: la economía. Pasemos, pues, a describir el operar de la economía desde la teoría de sistemas.

LA ECONOMÍA DESDE LA TEORÍA DE SISTEMAS: SOBRE EL CONCEPTO DE ESCASEZ EN LUHMANN

La teoría de sistemas sociales parte de que la única operación específicamente social es la comunicación (y no la acción como se piensa en otras teorías). Esto se explica por el hecho de que, mientras que la comunicación requiere siempre de, al menos, dos personas que al relacionarse se comuniquen, la acción puede ser un evento totalmente individual. Evidentemente, esta decisión de teoría no implica que la teoría de sistemas sea incapaz de observar las acciones; sin embargo, lo hace siempre como atribuciones comunicativas de sentido. Así, por ejemplo, el acto de que un chico le lleve flores a una chica puede generar diversas atribuciones de sentido desde un punto de vista comunicativo. Algunas personas dirán que está enamorado, otras cuestionarán la sinceridad de sus sentimientos, otras tantas verán en dicha acción algo tierno o cursi y el resto verán en ella la actualización de esquemas machistas propios del heteropatriarcado.

[1] Tomemos el caso de la ciencia para ejemplificar este tipo de paradoja. La ciencia moderna funcionalmente diferenciada tiene por código la distinción verdad/no verdad. Gracias a esta distinción puede filtrar las comunicaciones y establecer que en el sistema sólo se enlazarán las comunicaciones verdaderas, mientras que las no verdaderas fungirán como instancias de reflexión (una hipótesis que fue probada como falsa no sale del sistema de la ciencia, pero tampoco genera enlace comunicativo). ¿Qué pasa, sin embargo, cuando tratamos de aplicar el código de la ciencia a la ciencia misma? Es decir, ¿qué pasa cuando nos preguntamos si la distinción verdad/no verdad es, a su vez, verdadera o falsa? Algo similar ocurre con el código de la moral (que no es un sistema, pero no ahondaremos en ello). En este sentido, ¿la distinción bueno/malo, es buena o mala? Este tipo de paradojas autorreferenciales obliga al sistema a observar su unidad mediante teorías reflexivas (epistemología para la ciencia, ética para la moral).

Para la teoría de sistemas, la sociedad es el sistema social más amplio, aquel que, por así decirlo, contiene al resto de los subsistemas sociales. Actualmente, la sociedad se caracteriza por ser un sistema diferenciado en términos funcionales. Esto quiere decir que los subsistemas que la componen se caracterizan por desempeñar para ella una función específica. Antes de continuar es importante hacer algunas precisiones. En primer lugar, cabe decir que la sociedad, en tanto sistema omniabarcador, no debe ser pensado como una cosa (no es, pues, un contenedor material) sino como un horizonte simbólico. Es relevante no perder esto de vista ya que, de lo contrario, caeríamos en un concepto de sistema de un cariz ontológicamente distinto. Decir que la sociedad es un horizonte simbólico implica que ésta debe ser entendida como un sistema que opera siempre en tiempo presente (no está ahí más que cuando comunicamos) y que, por lo tanto, no tiene "necesidades" funcionales preestablecidas sino que actualiza sus problemas y se ve emplazada a resolverlos en cada operación.

En razón de lo anterior, vale la pena aclarar qué se entiende en esta teoría por "función". El concepto de función remite, en primera instancia, a una herramienta metodológica que, mediante la identificación de "problemas de referencia", permite la comparación de soluciones bajo la rúbrica de los "equivalentes funcionales".[2] En el caso de la sociedad, el problema de referencia remite a la "doble contingencia" de las relaciones sociales y a su superación mediante distintas formas de comunicación. Así, por ejemplo, la doble contingencia puede derivar en problemas relativos a la coordinación colectiva de acciones. Justo de este problema se desprende la diferenciación de un sistema político cuya función radica en la toma de decisiones colectivas vinculantes. Para el caso que nos ocupa; a saber: la economía, la doble contingencia remite a la improbabilidad de que la escasez generada por la posesión de un bien o mercancía generada por parte de Alter sea aceptada sin chistar por Ego. Para la teoría de sistemas, lo anterior ocurre justo porque en la sociedad moderna se ha diferenciado un sistema encargado del manejo de la escasez mediante el empleo de dinero: la economía.

Obviamente, la escasez existe desde antes de la diferenciación de dicho sistema, pero se solucionaba de otras formas; es decir, no mediante un sistema económico diferenciado que filtra sus operaciones mediante el

[2] Sobre el método propio de la teoría de sistemas, véase: Jorge Galindo "El método funcional en la teoría de sistemas", en Enrique de la Garza Toledo y Gustavo Leyva (eds.), *Tratado de metodología de las ciencias sociales. Perspectivas actuales*, México, Fondo de Cultura Económica/ Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 420-440.

código pago/no pago y que hace probable la actualización del valor positivo del código mediante el medio de comunicación simbólicamente generalizado dinero.[3] Lo interesante acá es que la economía monetaria resuelve el problema de la escasez generando escasez (he aquí su paradoja), pues al apropiarse de una mercancía (o de un servicio) Alter resuelve su escasez, pero genera la escasez de la mercancía (o el servicio) para Ego. Sin embargo, al haberse hecho de la mercancía, Alter tuvo que pagar, lo cual implica que ahora tiene el bien, pero no el dinero. A su vez, quien recibió el pago tiene ahora el dinero, pero ya no posee la mercancía. Lo que el dinero permite, en tanto medio de comunicación simbólicamente generalizado, es tener la expectativa de que podrá ser usado más adelante para la obtención de una ulterior mercancía. En este sentido, el dinero opera en la dimensión temporal de sentido, pues proyecta las operaciones económicas como futuros posibles.

Además del medio de comunicación dinero, la economía cuenta con programas (presupuestos) y se apoya también en teorías reflexivas que, en este caso, son las teorías económicas: liberalismo, marxismo, keynesianismo, neoliberalismo, etc. Estas últimas son interesantes porque, aunque no lo controlan, tienen importantes repercusiones en el sistema al influir la política económica de un país o al condicionar la inversión.

Regresemos al tema de la paradoja. En su operar, la economía cae en una paradoja, pues genera el problema que justamente pretende resolver. Sobre este punto, Luhmann afirma:

> Cuando el problema inicial reside en la paradoja de que la escasez es producida y superada por el acceso, multiplicada y reducida por él (¡y que el observador puede ver esto!), el bloqueo que surge de ello es resuelto por una ramificación de las operaciones de enlace. *Para el que accede a bienes*, la escasez presupuesta se disminuye en el acceso. *Para todos los demás* aumenta. *Ambas cosas* suceden *en el mismo sistema*.[4]

Es éste el problema fundamental de toda economía: el análisis de la escasez y el intento de su reducción. A este respecto, Luhmann tiene nociones compartidas con Marx sobre la creación de *escasez artificial*, pero antes de llegar a cómo Marx entiende la escasez, debemos crear un puente teórico con la Ley que la explica a profundidad: La Ley de la Tendencia Descendente de la Tasa de Ganancia.

[3] La caracterización más completa del sistema económico en la teoría de sistemas se encuentra en Niklas Luhmann, *La economía de la sociedad*, México, Herder, 2017.

[4] *Ibid.*, p. 274.

LA LEY DE LA TENDENCIA DESCENDENTE DE LA TASA DE GANANCIA, SEGÚN KARL MARX

A lo largo de la obra de Karl Marx podemos identificar *tres leyes principales* que explican el desarrollo histórico del capitalismo en la *larga duración*: la Ley del Valor (LV), la Ley General de la Acumulación Capitalista (LGAC), y la Ley de la Tendencia Descendente de la Tasa de Ganancia (LTDTG). A través de las distintas vertientes y transformaciones de los *marxismos*, se ha puesto mucho énfasis en las dos primeras leyes, pero en general la LTDTG ha quedado relegada a un lugar oscuro en la historia del marxismo, lo cual no deja de llamar la atención, ya que para Marx la *ley de la tendencia descendente de la tasa de ganancia es la ley que rige el desarrollo histórico-global del capitalismo*, sustentada en las otras dos leyes pero englobándolas y potenciándolas. El desarrollo histórico del capitalismo, su compulsión por acumular y desarrollar las fuerzas productivas, así como las causas que motivan las crisis económicas, no se entienden si no es a través del esclarecimiento de esta ley.

> Es ésta [la ley de la tendencia descendente de la tasa de ganancia], en todo respecto, la ley más importante de la moderna economía política y la esencial para comprender las relaciones más dificultosas. Es, desde el punto de vista histórico, la ley más importante. Es una ley que, pese a su simplicidad, hasta ahora nunca ha sido comprendida y, menos aún, expresada conscientemente.[5]

En general, la LTDTG se explica por el *sistema de competencia capitalista* (el cual se explica a su vez desde la LGAC), es decir, en el afán de cada capitalista por incrementar su ganancia se lanza al mercado esperando desbancar a otros capitalistas en el control de la producción a través del *abaratamiento de costos* que, a su vez, abaraten el precio de las mercancías, lo que a su vez lleva a la muerte de los capitales rivales por falta de consumidores en un proceso cíclico y *autopoiético* donde aparecen y desaparecen capitales. El método más conocido para abaratar costos e incrementar ganancias sin necesidad de recurrir a términos marxistas es pagar menos a los trabajadores para de esa manera apropiarse de un tajo mayor de ganancias a costa de los empleados (lo cual es una extensión del *trabajo impago*, extracción de *plusvalía absoluta* sería el terminajo marxiano a grandes rasgos, proceso explicado por la LV), hacerlos trabajar más

[5] Karl Marx, *Grundrisse*, vol. 2, México, Siglo XXI Editores, 1987, p. 634 de la enumeración al margen.

horas sin incrementar salarios (extracción de *plusvalía absoluta extensiva*), o hacerlos trabajar las mismas horas pero a ritmos acelerados (extracción de *plusvalía absoluta intensiva*).

Sin embargo, hay límites a qué tanto se puede explotar a un trabajador de esta manera (biológicos, físicos y sociales), lo cual lleva a los capitalistas a buscar formas de *innovar en las maneras de producir para hacer lo mismo en menos tiempo y con menos uso de fuerza de trabajo*, así se incentiva el desarrollo tecnológico y es lo que explica el desarrollo brutal de las fuerzas productivas bajo el modo de producción capitalista en los últimos 200 años. Así, un mismo trabajador hace más en menos tiempo sin necesidad de aumentar su salario, lo que en los hechos se refleja en que el capitalista extrae más plusvalía del trabajo individual de cada obrero (a grandes rasgos extracción de *plusvalía relativa*, incremento de la *tasa de plusvalor*). Ahora bien, como diría Cantinflas, aquí estaría el detalle, con las mejoras tecnológicas, el *costo de producción de cada mercancía individual* decrece constantemente, por lo que la ganancia que se puede extraer de cada producto individual decrece con el tiempo.[6] Es ésta una de las razones por las que el capitalismo debe funcionar siempre con base en *producción ampliada: para compensar la caída en la ganancia individual de cada mercancía, se debe incrementar la escala de la producción*, para que en términos del *valor total de la producción*, es decir, de *masa de plusvalía y masa de ganancia*, el plusvalor y la ganancia sean cada vez mayores.

Hasta aquí, hemos explicado que la *tasa de plusvalía* aumenta (qué tanto se extrae plusvalía de la fuerza de trabajo, el *porcentaje* de valor que la fuerza de trabajo regala al capitalista como tiempo de trabajo impago), que la *masa* de plusvalor y la *masa* de ganancia tienden a aumentar, pero no hemos explicado cómo es que la *tasa* de ganancia tiende a disminuir, porque "en ningún caso la baja de precios de la mercancía individual permite, *por sí sola*, extraer conclusiones con respecto a la tasa de ganancia. Todo depende de la magnitud de la suma global del capital que participa en su producción".[7] Es decir, lo que define a una "tasa" en matemáticas es siempre una relación entre dos magnitudes, es la "relación entre la cantidad y la frecuencia de un fenómeno" según *Deus Ex* Wikipedia, por tanto se trata de una "proporción" y la proporción que Marx intenta medir es entre la plusvalía que se produce (su *masa*) y el *capital total* adelantado (invertido) en un proceso productivo, el cual en

[6] "La masa de ganancia por cada mercancía individual disminuirá mucho con el desarrollo de la fuerza productiva del trabajo, a pesar del crecimiento de la tasa de plusvalor" (Karl Marx, *El capital*, tomo III, vol. 6, México, Siglo XXI Editores, 2005, p. 288.

[7] *Ibid.*, p. 293. Cursivas nuestras.

economía suele dividirse entre *capital variable* (pago en salarios o trabajo vivo) y *capital constante* (pago en maquinaria o trabajo muerto), que juntos conforman lo que se denomina la *composición orgánica del capital* (COK). Proporcionalmente el capital constante (Kc) crece más que el variable (Kv) y con frecuencia a expensas de éste en búsqueda del incremento de la plusvalía relativa, pero los dos juntos entendidos bajo el concepto de COK crecen más que la plusvalía, lo que a la larga lleva a que *tendencialmente* la tasa de ganancia caiga. El plusvalor dividido entre una COK que crece más aceleradamente genera resultados cada vez más reducidos.

> El número de obreros empleados por el capital, es decir la masa absoluta del trabajo que éste pone en movimiento, por ende la masa absoluta del plustrabajo que ha absorbido, por consiguiente la masa del plusvalor que ha producido, y por lo tanto la masa absoluta de la ganancia que ha producido, puede aumentar entonces, y hacerlo en forma progresiva a pesar de la baja progresiva de la tasa de ganancia. Este no sólo puede ser el caso. Debe serlo –al margen de fluctuaciones transitorias– sobre la base de la producción capitalista.[8]

Conforme más crezca la composición orgánica del capital (Kc+Kv) en relación a la plusvalía, (P) menor será la tasa de ganancia (G'). Esta relación se expresa de mejor manera con la siguiente fórmula:

G'=P/(Kc+Kv)

Lo que en términos vernáculos esto quiere decir es que el hecho de que la mercancía individual genere menos plusvalor requiere que *a nivel de economía global* la inversión en maquinaria (capital constante), y en general en todos los elementos de la composición orgánica de capital pero sobre todo de capital constante, sea cada vez más grande para compensar esa pérdida, pero como la plusvalía (aunque aumenta en términos absolutos como masa) termina por ser insuficiente para cubrir el incremento absoluto de la composición orgánica del capital, se requiere de un nuevo proceso productivo ampliado donde se genere más plusvalía (en términos absolutos), pero que de nuevo no compensa el incremento en la composición orgánica del capital, y esto se transforma en un *círculo vicioso que eventualmente desemboca en crisis de sobreproducción de capital.* Conforme aumenta la tasa de plusvalor, o dicho de otro modo, conforme

[8] *Ibid.*, p. 277.

los mecanismos de explotación de plusvalía se potencian (a través del desarrollo de fuerzas productivas), la tasa de ganancia cae, esto es una gran contradicción (mejor aún: una gran paradoja), justo el mecanismo que el capital aplica para elevar la tasa de plusvalía es el mismo que provoca que la tasa de ganancia caiga.

Si hay más valor invertido en sistema tecnológico que en capital variable, se termina provocando que la *masa de plusvalía*, aunque creciente, sea insuficiente para ese crecimiento del capital, "es ley general de la producción de mercancías que la productividad del trabajo y su creación de valor estén en razón inversa",[9] por eso la tasa de ganancia termina cayendo, la plusvalía producida dividida entre el capital variable y un capital constante creciente resulta en una tasa de ganancia de tendencia descendente; se produce demasiado con base en una población obrera en activo relativamente menor y en ello está la base de las crisis económicas: si proporcionalmente hay cada vez menos plusvalía debido a la productividad del trabajo que reduce el *tiempo de trabajo socialmente necesario*, y cada vez hay más inversión en capital constante, la plusvalía por sí misma es insuficiente para cubrir las necesidades reproductivas de dicho capital. La tendencia del desarrollo del capital es forzosamente ésta: si se quiere seguir explotando plusvalor se debe desarrollar la fuerza productiva, lo que lleva a que la tasa de ganancia caiga.

> La *tasa del beneficio* depende pues –supuestos *la misma plusvalía, la misma proporción de plustrabajo con respecto al trabajo necesario*– de la proporción entre la parte del capital que se intercambia por trabajo vivo y la parte que existe bajo la forma de materias primas y medios de producción. Cuanto menor sea, pues, la parte intercambiada por trabajo vivo, tanto menor será la tasa del beneficio [...] cuanto más crezca pues el plusvalor relativo –la fuerza creadora de valor, propia del capital– tanto más *caerá la tasa del beneficio* [...] El total del valor del capital comprometido en la producción se expresará, en cada parte del mismo, como proporción disminuida entre el capital intercambiado por trabajo vivo y la parte del capital existente como valor constante.[10]

El capitalismo fomenta el desarrollo tecnológico, pero al mismo tiempo ese desarrollo se vuelve problemático, al provocar que la tasa de ganancia caiga al generar una desproporción en la COK debido al incre-

[9] Karl Marx, *El capital*, tomo II, vol. 4, México, Siglo XXI Editores, 2004, p. 179.
[10] Karl Marx, *Grundrisse...*, p. 633 de la enumeración al margen.

mento de la participación del Kc sobre el Kv, por lo que la solución del capital es destruirlo cuando la acumulación se torna problemática. Es la medida más radical de contrarresto a la caída de la tasa de ganancia, al capital le estorba el capital, así que hay que destruirlo. Es por ello que Marx habla de *sobreproducción de capital,* una forma en extremo contradictoria de desarrollo tecnológico. De tal manera, la sobreproducción es inherente a la dinámica de acumulación capitalista y es la causa de toda crisis económica, se desarrolla brutalmente la fuerza productiva sólo en aras de extraer más plusvalía y, en efecto, la masa de plusvalor aumenta, pero así como se desarrollan las fuerzas productivas, decrece el *tiempo de trabajo socialmente necesario* para la producción de cada mercancía individual, es decir, hay que producir en escalas cada vez mayores para compensar el decrecimiento individual de la plusvalía; así, se acumula más plusvalía, pero se torna insuficiente para la magnitud alcanzada por el capital constante, el incremento en la masa de plusvalor no alcanza a cubrir la necesidad reproductiva de todo ese capital, por lo que se produce más y más hasta el punto del quiebre, "de ahí la *crisis.* Crisis del trabajo y crisis del capital. Ésta es, entonces, una *perturbación en el proceso de reproducción* debida al aumento del valor de la parte del capital constante que debe reponerse con el valor del producto".[11] Claro que la sobreproducción viene dada también porque el capitalismo produce sobre una demanda ciega, produce con la intención de valorizar el plusvalor pero sin certeza de que se logre, lo cual añade *problemas al mantenimiento de la tasa de ganancia capitalista también en el plano de la circulación y no sólo en el de la producción, que es el que aborda directamente la* LTDTG.

> La sobreproducción está condicionada de modo específico por la ley general de la producción de capital: producir hasta el límite establecido por las fuerzas productivas, es decir, explotar el máximo volumen de trabajo con el volumen dado de capital, sin tener en cuenta los límites reales del mercado o de las necesidades respaldadas por la capacidad de pago; y esto se lleva a cabo por medio de una continua expansión de la reproducción y la acumulación, y entonces, por una constante reconversión de la renta en capital.[12]

Para concluir este apartado, conviene recordar que hay ciertas razones por las cuales Marx agregó el calificativo de "tendencial" a la LTDTG, lo

[11] Karl Marx, "Teoría sobre el plusvalor", en Lucio Colletti, *El marxismo y el "derrumbe" del capitalismo,* México, Siglo XXI Editores, 1983, p. 123.
[12] *Ibid.,* p. 141

principal es que hay ciclos económicos y con cada crisis y posterior recuperación hay oportunidad de elevar de nuevo la tasa de ganancia, pero además existen ciertas "causas contrarrestantes" que Marx considera como elementos que pueden impedir que la tasa de ganancia caiga y están en funcionamiento constante: elevación del grado de la explotación del trabajo; reducción del salario por debajo de su valor; abaratamiento de los elementos del capital constante; sobrepoblación relativa; comercio exterior, y aumento del capital accionario. Claro que todos estos mecanismos tienen sus límites y eventualmente la bomba explota.

ITERACIONES MODERNAS DE LA LEY: THOMAS PIKETTY

En el ya icónico libro de Thomas Piketty, *El capital en el siglo XXI*, el autor aborda superficialmente la idea marxista de la tasa de ganancia y, a pesar de que retoma muchos de sus postulados, termina por negar que la tendencia a caer de la tasa de ganancia sea real. En el primer capítulo de su libro dice: "La tasa de retorno del capital es un concepto central en muchas teorías económicas. En particular, el análisis marxista enfatiza la caída de la tasa de ganancia –una predicción histórica que resultó ser bastante errónea, aunque sí contiene una intuición interesante–".[13] Los hallazgos de Piketty sobre el nivel de la tasa de ganancia son explicados desde la *larga duración* histórica y *nunca analiza los periodos de crisis que son donde la LTDTG tiene todo su peso*, razón por la cual afirma que, en los hechos, la suposición de Marx no se confirma porque supuestamente la *tasa de retorno del capital* (un concepto similar pero no igual al de tasa de ganancia) se ha mantenido "más o menos" constante en los últimos 200 años (al menos en los países desarrollados).[14] Nos dice que durante los siglos XVIII y XIX la tasa de retorno del capital (digámosle tasa de ganancia por motivos prácticos) se mantuvo alrededor de 4 a 5%, luego, durante el periodo de posguerra, se elevó dramáticamente debido al periodo de reconstrucción (la brutal destrucción de capital provocada por las guerras mundiales fue lo que posibilitó los Treinta Gloriosos, un periodo de altas tasas de ganancia gracias al intensivo uso de fuerza de trabajo) hasta llegar a 6%, y a fines del siglo XX y principios del XXI estamos presenciando una caída "ligera"

[13] Thomas Piketty, *Capital in the Twenty-first Century*, Harvard University Press, 2014, Cap. 1. [Traducción propia]

[14] Para la discusión completa entre los argumentos de Marx y Piketty, véase: Rodrigo R. Gómez G., *De leyes y límites del capitalismo en la Larga Duración*, México, UAM-Cuajimalpa, 2018.

en la tasa de ganancia que se ha mantenido alrededor del 3 a 4%.[15] Sin embargo, el hecho es que Piketty menciona que de 1970 a 2010 la tasa de ganancia es "ligeramente" menor a la tasa del siglo XIX y mucho menor de lo que fue durante el periodo de reconstrucción: "¿Cómo se determina el puro retorno sobre el capital? [...] ¿Por qué decreció en el largo plazo de alrededor de 4-5 por ciento en la era de Balzac y Austen a alrededor de 3-4 por ciento en la actualidad?".[16] Así pues, Piketty *termina por reconocer que la tasa de ganancia históricamente ha tendido a caer,* y sin embargo insiste en catalogar a la LTDTG como una intuición errónea, en gran medida porque Piketty no tiene una teoría de las crisis ni de la acumulación de capital, incluso llega a confirmar empíricamente un postulado clave de Marx, así, diferenciar entre la *tasa* de ganancia que cae y la *masa* de ganancia que aumenta es algo que también hace Piketty cuando nos aclara muy optimistamente: "Pero sobre la base de la experiencia histórica, el resultado más probable es que el efecto del volumen [masa de ganancia] compensará la reducción en el retorno sobre el capital [tasa de ganancia]".[17] Lo que olvida al lanzar este enunciado es que es precisamente la búsqueda de que el volumen compense la reducción de la tasa de ganancia lo que lleva a ciclos de acumulación incrementados que eventualmente llevan a crisis económicas cíclicas cada vez más profundas. Así, termina por adherirse sin quererlo al postulado original de Marx.

Existe otro argumento interesante en el libro de Piketty (aunque no exclusivo de él) que también se liga de manera directa con la LTDTG, uno de sus postulados centrales es que conforme más se desarrollan los países y más se encuentran en la "frontera tecnológica", más lento es su crecimiento: "El punto clave es que no hay ejemplo histórico de un país en la frontera tecnológica mundial cuyo crecimiento en producto per cápita exceda el 1.5 por ciento en un periodo largo de tiempo".[18] Esto no es otra cosa que una parte de la confirmación del postulado marxiano de que el desarrollo tecnológico termina por ahogar relativamente, es decir, en proporción, el incremento de la ganancia. La segunda parte del argumento de Piketty es que los países en vías de desarrollo, mientras alcanzan tecnológicamente a los más desarrollados, pueden crecer con tasas de ganancia muy elevadas (como China, donde el uso de capital variable aún es considerablemente superior al del capital constante), pero llegará el

[15] Ver el subapartado del capítulo 6 del libro de Piketty llamado *The Return on Capital in Historical Perspective.*

[16] *Ibid.*, cap. 6.

[17] *Idem.*

[18] *Ibid.*, cap. 2.

punto donde alcancen la frontera tecnológica y el crecimiento comience a ser lento: "Las economías emergentes continuarán convergiendo con las economías ricas, sin mayores impedimentos políticos o militares, hasta que el proceso esté completo, alrededor de 2050, lo cual es muy rápido".[19]

EL DESARROLLO TECNOLÓGICO BAJO EL CAPITALISMO: SOBRE EL CONCEPTO DE ESCASEZ EN MARX

Hay un factor importante a considerar como parte de la idea de desarrollo tecnológico que la LTDTG pone sobre la mesa, el hecho de que se produzca una acumulación ampliada constante del capital que inevitablemente lleva a crisis de sobreproducción que se reflejan en periodos de desempleo, destrucción de capital y demás calamidades que simplemente dan paso a nuevos procesos similares pero a escalas cada vez mayores, nos habla de un proceso esquizofrénico en el que la búsqueda de ganancia por la ganancia deriva en producir por el simple hecho de producir sin tomar en cuenta las necesidades reales de la población.

> La gran industria, forzada por los instrumentos mismos de que dispone, para producir en una escala cada vez más amplia, no puede esperar a la demanda. La producción precede al consumo, la oferta se impone sobre la demanda [...] En la sociedad actual, en la industria basada en los intercambios individuales, la anarquía de la producción, fuente de tanta miseria, es al propio tiempo la fuente de todo progreso.[20]

Al ser la producción ciega y anárquica, no se produce lo que se necesita, y si se producen más valores de uso que no son demandados para el proceso de acumulación de capital, la producción se vuelve superflua y el capital deja de producir al no poder valorizarse, "ciertas condiciones [...] del desenvolvimiento normal de la reproducción –sea en escala simple, sea en escala ampliada–, las cuales se trastruecan en otras tantas condiciones de desenvolvimiento anormal, posibilidades de crisis, ya que el equilibrio mismo –dada la configuración espontánea de esta producción– es algo casual".[21]

[19] *Idem.*

[20] Karl Marx, *Miseria de la filosofía*, México, Siglo XXI Editores, 1987, p. 33.

[21] Karl Marx [Engels, Friedrich], *El capital*, tomo II, vol. 5, México, Siglo XXI Editores, 2004, p. 604.

> Esta justa proporción entre la oferta y la demanda [...] ha dejado de existir hace tiempo [...] Sólo fue posible en las épocas en que los medios de producción eran limitados y el intercambio se efectuaba dentro de límites extremadamente restringidos. Con el nacimiento de la gran industria, esta justa proporción debía cesar, y la producción tenía que pasar fatalmente, en una sucesión perpetua, por las vicisitudes de prosperidad, de depresión, de crisis, de estancamiento, de nueva prosperidad, y así sucesivamente.[22]

Dentro del discurso crítico contemporáneo, parece haber un olvido sistemático de un elemento clave para entender la actualidad del pensamiento revolucionario, aquel elemento que en los albores de la era moderna fue visto como el componente clave de la emancipación humana y que con el tiempo pasó a convertirse dentro del imaginario moderno en el principal medio de esclavización: la *técnica*. Ya para Karl Marx, el principal exponente del así llamado "socialismo científico", la técnica era el centro de toda la teorización sobre la Revolución y el Comunismo, el vínculo era inseparable y toda la explicación sobre la "*sociedad de hombres libres*" iba de la mano con la creación de una sociedad sustentada en la abundancia, la cual sería posibilitada por la producción ilimitada de riqueza que tenía como premisa al impresionante desarrollo tecnológico impulsado por la era del capital.[23] Sin embargo, la técnica desarrollada por el capital, lejos de generar abundancia para todos, impulsada por la propiedad privada de medios de producción y la búsqueda de ganancia, genera abundancia pero reproduciendo la escasez de manera *artificial*, es decir, en un contexto histórico donde en principio el ser humano se encuentra por primera vez en la historia en condiciones de superar el fundamento de las sociedades de clase (escasez absoluta), decide reinstalarlo de manera artificial (escasez relativa):

> Lo principal de este recentramiento tecnológico está, desde mi punto de vista, en que con él se inaugura la posibilidad de que la sociedad humana pueda construir su vida civilizada sobre una base por completo diferente de interacción entre lo humano y lo natural, que parte de una escasez sólo relativa de la riqueza natural, y no como debieron hacerlo tradicionalmente las sociedades arcaicas, sobre una

[22] Karl Marx, *Miseria de la...* pp. 32-33.

[23] "El capital –de manera totalmente impremeditada– reduce a un mínimo el trabajo humano, el gasto de energías. Esto redundará en beneficio del trabajo emancipado y es la condición de su emancipación". Karl Marx, *Grundrisse...*, p. 589 de la enumeración al margen.

> interacción que se movía en medio de la escasez absoluta de la riqueza natural o de la reticencia absoluta de la naturaleza ante el escándalo que traía consigo la humanización de la animalidad.[24]

Para que sea más claro, *la escasez es el fundamento de las sociedades de clase* porque si la riqueza material es limitada, el ser humano debe pelear por el acceso a ella, no es una cuestión de voluntad, si la riqueza no alcanza, el ser humano debe someterse al trabajo para producirla o pelear por ella contra otros seres humanos (estableciendo jerarquías y viendo al otro como potencial enemigo), el trabajo no es libre y la riqueza no está al alcance de todos por una mera cuestión de cantidad e incapacidad productiva. De ahí que Jean-Paul Sartre defina a la historia de las sociedades humanas como "la historia de la escasez", como una constante búsqueda de la abundancia para superar aquella *prehistoria* de la humanidad de la que hablaba Marx:

> No existe una naturaleza humana. Sin embargo, al menos hasta el momento presente de nuestra prehistoria, la escasez, sea cualquiera la forma que ella adquiera, domina sobre la praxis en su conjunto. Es necesario, así, comprender, todo al mismo tiempo, que la inhumanidad del hombre no proviene de su naturaleza; que la inhumanidad, lejos de excluir la humanidad, sólo se explica por ella, pero que, mientras no termine el imperio de la escasez, en todos y cada uno de los hombres habrá una estructura inerte de inhumanidad, que no es en definitiva otra cosa que la negación material en tanto que interiorizada.[25]

Siguiendo el planteamiento que Sartre desarrolla a partir de Marx y que retoma Bolívar Echeverría mediante los conceptos de escasez absoluta y relativa, podríamos decir que la escasez de la era moderna es artificial porque la producción se encuentra mediada por la propiedad privada y el *valor de cambio*, esto es, quien no tiene acceso al dinero como forma de relación social no tiene derecho a la riqueza, el dinero es "la comunidad en el bolsillo" y quien no es propietario privado de dicha mercancía dineraria no se conecta con el *sistema global de necesidades*. El más claro

[24] Echeverría, Bolívar, *Modernidad y blanquitud*, México, Ediciones Era, 2011, p. 22.

[25] Jean-Paul Sartre, *Crítica de la razón dialéctica*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1963, pp. 289-290. En la edición de Losada traducen la palabra francesa 'rareté' como 'rareza', pero una mejor traducción, y también válida, dentro del contexto del que habla Sartre, sería 'escasez', de ahí que Sartre relacione el término con "negación material".

ejemplo de escasez relativa artificialmente impuesta se puede comprobar con el caso más básico, la alimentación; según la Food and Agriculture Organization (FAO) se produce alimento "más que suficiente" para alimentar a toda la población humana, ¿entonces por qué hay hambrunas en África y más de 800 millones de personas padecen hambre según los mismos datos de la FAO?[26] Es claro que no se trata de un problema de producción sino de distribución, de escasez artificialmente impuesta; se produce para generar ganancia, no para reproducir la vida, "el productivismo [...] en contra de las posibilidades reales, ha sido ratificado en su lugar fundamental por una versión de la modernidad que parte de la reproducción artificial de la escasez: la modernidad capitalista".[27] La LTDTG lo que describe en última instancia es cómo la promesa de la técnica como promesa de liberación al emancipar el trabajo es reprimida dentro del capitalismo, el cual en busca de la ganancia potencia el desarrollo tecnológico, pero cuando comienza a estorbarle al reducir la tasa de ganancia gracias a la sustitución del trabajo vivo por maquinaria, el capital le estorba al capital y decide con cada crisis reprimir el desarrollo total de las fuerzas productivas y su socialización al conjunto humano. Como ya fuera vislumbrado por Aristóteles hace ya mucho tiempo, reflexionando sobre la esclavitud, "Si cada instrumento pudiera llevar a cabo la obra que le incumbe con sólo recibir la orden [...] ni los maestros de obras tendrían necesidad de obreros ni los señores de esclavos".[28] Así, un pensador de la antigüedad veía en la magia de los artefactos de los dioses el único medio de superar la esclavitud, por ello Marx leía con tal fascinación a Aristóteles, quien creía imposible la superación de la esclavitud, lo cual se entiende, era un hombre adelantado a su época pero atado a ella, sin embargo, como bien remarca Paul Lafargue:

> El sueño de Aristóteles es nuestra realidad. Nuestras máquinas alentadas por el fuego, dotadas de miembros de acero, infatigables, fecundas e inagotables, desempeñan dócilmente por sí mismas, su trabajo sagrado. Pero, no obstante ello, el genio de los grandes pensadores capitalistas permanece dominado por el prejuicio del asalariado, por la peor de las esclavitudes: todavía no comprenden que la máquina es la redentora de la humanidad, el dios que rescatará al

[26] Meta 2 de las Metas de Desarrollo Sustentable (SDG), en http://www.fao.org/sustainable-development-goals/goals/goal-2/en/

[27] Echeverría Bolívar, *Definición de la cultura*, México, Fondo de Cultura Económica, 2010, p. 125.

[28] Aristóteles, *Política*, México, Porrúa, 2010, p. 213.

hombre de las *sordidæ artes* y del trabajo asalariado, en una palabra el dios que le dará ocio y libertad.[29]

EL CAPITALISMO COMO SISTEMA *AUTOPOIÉTICO*: EXCENTRICIDADES DE UN MARXISMO LUHMANNIANO

Si bien parten de tradiciones de pensamiento muy distintas, existen entre Marx y Luhmann interesantes puntos de convergencia a la luz de la paradoja desplegada por la LTDTG. En primer lugar, aun cuando Marx no emplea el concepto de autopoiesis para dar cuenta de la dinámica reproductiva del capitalismo, no cabe duda que la descripción que hace de éste se asemeja mucho a lo que se da cuenta mediante este concepto. El concepto de autopoiesis refiere la indiferencia propia de los sistemas funcionales respecto a su entorno. Dado que se trata de sistemas operativamente clausurados que sólo pueden observar la realidad a partir de sus propios criterios (códigos), los modernos sistemas funcionales generan necesariamente una distancia respecto al entorno. Así, por ejemplo, para la ciencia, el entorno sólo es pertinente como objeto de investigación y el derecho sólo puede observarlo a partir de leyes. En el caso de la economía, ya Marx había notado esto, pues para él estaba claro que el sistema capitalista pone en el centro la ganancia y no las necesidades de su entorno humano. Si bien con herramientas conceptuales distintas, tanto Marx como Luhmann describen esta clausura a partir de su dependencia del dinero.

En efecto, el sistema económico se vuelve autopoiético al poner en el centro de su reproducción al dinero y no a la "sociedad", la necesidad en el capitalismo es satisfacer necesidades a través del dinero, así, lo que buscan los productores en primera instancia es incrementarlo desconociendo las necesidades "reales" (éste es un concepto problemático, pero no podemos enfocarnos en él ahora) de consumo de la sociedad, ya que el consumo último e indispensable en el *sistema económico* basado en el capital es el consumo de dinero en cuanto tal.[30] A este nivel de clausura

[29] Paul Lafargue, *El derecho a la pereza*, México, Grijalbo, 1970, p. 55.

[30] A este respecto, Luhmann afirma: "Este último paso hacia la dependencia de la dependencia del entorno del sistema a partir del sistema se realiza con la transición a la sociedad industrial y desde entonces se hace prácticamente irreversible. Esto significa, entre otras cosas, que incluso el suelo (así como el resto de los recursos) y el trabajo sólo se pueden basar en dinero. Solamente ahora la economía es un sistema integrado monetariamente y, como tal, se diferencia en todo lo que respecta a su propia reproducción.

operativa es al que el mismo Marx se refiere cuando dice que la "división del trabajo, empero, es un *organismo natural de producción*, cuyos hilos se han urdido y siguen urdiéndose a espaldas de los productores de mercancías".[31] Al suceder esto, algo que Marx también analiza en el capítulo I del tomo I de *El capital*, la economía se reproduce con base en pagos monetarios y no a necesidades materiales inmediatas, lo que genera la necesidad de pagos que generan pagos para que cada quien acceda a través del dinero a la satisfacción de sus necesidades.

Este proceso de socialización a través del dinero es lo que lleva a que la Ley del Valor se imponga como medio de equilibrio, que a su vez empuja a través de la búsqueda de ganancia a la extensión de la Ley General de la Acumulación Capitalista, lo que a su vez detona y potencia la competencia intracapitalista y empuja a la Ley de la Tendencia Descendente de la Tasa de Ganancia. Estas tres leyes, que existen sólo porque el sistema económico se vuelve autopoiético, son las que explican por qué el capitalismo es tan anárquico en su producción ilimitada de riqueza a la par que produce miseria ilimitada, producción ilimitada de riqueza por un lado y producción de miseria por el otro dan cuenta de un *sistema económico* que se cierra sobre sí mismo, descuidando otros elementos que sirven a la reproducción de la sociedad (en sentido marxiano), por ejemplo de justicia social y ecológica, de ahí que el afán de ganancia esté por encima de cualquier otra consideración, sea ésta la erradicación de la pobreza o el cuidado del medio ambiente.

REFLEXIONES FINALES

Por último, para quien piense que el capitalismo es un sistema controlable, sobre el cual es posible incidir para eliminar su inmensa autopoiesis, debemos recordarle que ninguna de las teorías reflexivas de la economía de los últimos 200 años ha logrado imponerse sobre la dinámica autopoiética del dinero y la ganancia, todas terminan por caducar al final de

La sociedad renuncia a hacerse responsable de su propia economía y ya no hay tampoco instancias, es decir estratos altos, donde se pueda exigir dicha responsabilidad. El estereotipo negativo de los "capitalistas" se corresponde exactamente con esta situación. El capitalista es rechazado, pues no se percibe para él ninguna función en los estratos altos, él no representa a la sociedad, sino que solamente se ocupa de concentrar la capacidad de pago" (Niklas Luhmann, "La economía de la sociedad como sistema autopoiético", *Revista Mad*, núm. 29, septiembre de 2013, p. 11).

[31] Marx, Karl, *El capital*, tomo I, vol. 1, México, Siglo XXI Editores, 2003, p. 130.

cada ciclo largo de la economía, dando cuenta de su imposibilidad para controlar lo incontrolable a través de la manifestación de crisis económicas cada vez más grandes y profundas. Lo que sí puede ser cierto es que estas teorías han incidido en mayor o menor medida sobre el proceso autopoiético, por ejemplo, el neoliberalismo es en sí mismo un enorme intento de aplicar todas las causas que contrarrestan la caída de la tasa de ganancia (bajar salarios, intentar abaratar insumos destruyendo el ambiente, recurrir al capital accionario, incrementar el comercio exterior a través de tratados de libre comercio, incrementar la sobrepoblación relativa llevando la proletarización al orbe... blablablá), pero como hemos dicho, la autopoiesis del sistema lleva a que cada programa tope con el límite último de la generación de ganancia y eventualmente todo explota en crisis. Lo interesante sería, y en esto es en lo que la imaginación dialéctica del marxismo suele darse de topes, imaginar si puede hacerse algo para mitigar la indiferencia autopoiética del sistema a un nivel en el que las crisis no acaben con la vida en civilización y tratar de dilucidar qué puede haber más allá de una economía capitalista.

La autopoiesis descrita por Marx y Luhmann es tan robusta que incluso Luhmann, quien analiza la situación en términos de paradojas, piensa el fin de la autopoiesis del sistema como más probable del lado de una catástrofe (por ejemplo, un desastre ambiental que ponga fin a las posibilidades de acumulación de capital) que del lado de una teoría reflexiva que recete "mesura" a la dinámica salvaje de la autoproducción.[32] Cerraremos este escrito con algunas preguntas que nos llevan más allá del trabajo propiamente científico y apuntan a inquietudes propias de muchos análisis de inspiración marxista: ¿es posible superar el capitalismo? Y, en caso de que esto fuera posible, ¿qué hay después del capitalismo? Evidentemente, un análisis estrictamente científico no puede brindar respuestas fundamentadas a estas inquietudes. Por el momento, la autopoiesis no sólo de la economía sino de la sociedad funcionalmente diferenciada en su conjunto, parece tan robusta que es difícil imaginar que esto pueda cambiar. Sin embargo, vale la pena no olvidar que para el cambio no se necesita revolución alguna sino la mera evolución.

Además, cabe recordar que, para la teoría de sistemas, la economía

[32] "En la sociedad moderna, por las razones mencionadas, aumenta tanto el potencial de autoamenaza como también la capacidad de recuperación. Los efectos sobre el entorno producidos involuntariamente –o al menos sin propósito– estallan y cualquier idea de integrarlos como 'costes' en el cálculo de la rentabilidad económica es ilusoria en vista de la magnitud y de los horizontes de tiempo del problema –en vista, pues, del no-saber comunicable–". Niklas Luhmann, *La sociedad de la sociedad*, México, Herder, 2006, p. 99.

no es un sistema que determine al resto de la sociedad "en última instancia", sino que se encarga de resolver sólo una de las múltiples funciones sociales.

Por esta razón, la desaparición de una economía diferenciada impactaría el entramado total de la sociedad moderna. ¿Qué sistema se ocuparía de solucionar el problema de referencia de la economía? Incluso si no estamos ante un tipo distinto de escasez (una escasez no monetaria, tal vez), aún será necesario resolver el problema de la escasez.

Luhmann nos ayuda, pues, a ver un orden policéntrico que parece hacer mayor justicia a la complejidad moderna. Superar la paradoja del capitalismo tal vez no sólo implica superar al capitalismo sino a la economía en tanto sistema diferenciado. Esto nos lleva a preguntarnos si siquiera podemos imaginar un mundo así. Algunas utopías nos invitan a soñar en una sociedad en la que la política dominaría al resto de los sistemas. Entre tales observadores, encontramos a algunos "marxistas utópicos" (¡vaya oxímoron!) que ven la caída del capitalismo a la vuelta de la esquina y la emergencia de una sociedad politicocéntrica. Un análisis desapasionado y menos inocente de la realidad dificulta entusiasmarse ante tal escenario. No cabe duda de que, en su autopoiesis, la política genera tantos problemas como la economía.

BIBLIOGRAFÍA

Aristóteles, *Política*, México, Porrúa, 2010.

Echeverría Bolívar, *Definición de la cultura*, México, Fondo de Cultura Económica, 2010.

———, *Modernidad y blanquitud*, México, Ediciones Era, 2011.

Galindo, Jorge, "El método funcional en la teoría de sistemas", en Enrique de la Garza Toledo y Gustavo Leyva (eds.), *Tratado de metodología de las ciencias sociales. Perspectivas actuales*, México, Fondo de Cultura Económica/Universidad Autónoma Metropolitana, 2012.

Gómez G., Rodrigo R., *De leyes y límites del capitalismo en la Larga Duración*, México, UAM-Cuajimalpa, 2018.

Lafargue, Paul, *El derecho a la pereza*, México, Grijalbo, 1970.

Luhmann, Niklas, *La economía de la sociedad*, México, Herder, 2017.

———, "La economía de la sociedad como sistema autopoiético", *Revista Mad*, núm. 29, septiembre, 2013.

———, *La sociedad de la sociedad*, México, Herder, 2006.

Marx, Karl, *El capital*, tomo I, vol. 1, México, Siglo XXI Editores, 2003.

———, *El capital*, tomo II, vol. 4, México, Siglo XXI Editores, 2004.

________, [Engels, Friedrich], *El capital*, tomo II, vol. 5, México, Siglo XXI Editores, 2004.
________, *El capital*, tomo III, vol. 6, México, Siglo XXI Editores, 2005.
________, *Grundrisse*, vol. 2, México, Siglo XXI Editores, 1987.
________, *Miseria de la filosofía*, México, Siglo XXI Editores, 1987.
________, "Teoría sobre el plusvalor", en Colletti, Lucio, *El marxismo y el 'derrumbe' del capitalismo*, México, Siglo XXI Editores, 1983.
Piketty, Thomas, *Capital in the Twenty-first Century*, Harvard University Press, 2014.
Sartre, Jean-Paul, *Crítica de la razón dialéctica*, Buenos Aires, Losada, 1963.

16. LA REPRODUCCIÓN SOCIAL DEL CAPITAL
MUTACIONES Y VIGENCIA

MARLU G. S. LUENGAS*

Cada vez que se retoma el estudio de *El capital*, nos damos cuenta de que se trata de un libro que no ha agotado su significación y sus aportes políticos y económicos para analizar las sociedades modernas. No pocos de los grandes sucesos y debates de la modernidad se han definido en relación o en contraste con lo expuesto por Karl Marx en 1867. Esto no sólo expresa su vigencia, sino que también evidencia que la realidad política y económica analizada por el filósofo alemán sigue conservando su núcleo básico, que consiste en los procesos sociales de valorización del capital.

Con esto en mente, propongo retomar las críticas vertidas por el filósofo alemán hacia las formas de naturalización que llevan a la conciencia a aceptar la realidad y los antagonismos como algo innato. De manera específica, la pretensión de este ensayo es evidenciar el carácter omniabarcador de la obra de Marx. Dicho carácter permite comprender que, pese a las transformaciones sufridas en los mecanismos y actores sociales, las formas de reproducción social del capital siguen estando vigentes, puesto que ahí es donde el modo de producción capitalista se juega su propia subsistencia. Al mismo tiempo, argumentaremos que se trata de procesos imperceptibles que se introducen en la mayoría de los aspectos de nuestra vida, aunque no por decisión propia, y que para erradicarlos se requiere de la acción consciente y colectiva de los seres humanos.

La temática aparente de *El capital*, la economía, en realidad se desdobla como paso necesario para realizar su objeto principal, mucho más amplio y complejo. Éste sería, en las propias palabras de Marx: "sacar a la luz la ley que gobierna la transformación del capitalismo, su desarrollo y su transición de una forma a otra [...] además de investigar los efectos a través de los cuales se manifiesta en la sociedad".[1] En esta cita, la palabra "ley" deberá ser entendida no en el sentido del positivismo vulgar, como universal y absoluta, sino como el mecanismo demostrable y objetivo que explica los principios de un fenómeno social.

Así pues, el objeto de *El capital* no es simplemente una teoría econó-

* Universidad Autónoma Metropolitana-Cuajimalpa.

[1] Karl Marx, *El capital,* vol. I, México, Siglo XXI Editores, 2016, p. 18.

mica, sino también una teoría social e histórica, una teoría que busca conceptualizar la realidad, sacar a la luz las leyes que rigen la vida de los individuos. Estas leyes, al no ser apreciables de manera inmediata, se muestran como una suerte de predestinación o como hechos fortuitos. Ésta es la tarea de la cual se ocupó Marx a lo largo de los tomos de *El capital*, a través de los cuales trató de erradicar las ideas de naturalidad que se ponen en marcha en el movimiento consustancial del capital y que conllevan a su reproducción. Desde estos planteamientos, la pregunta que pretendemos indagar es la siguiente ¿qué es lo que se tiene que reproducir y por qué?

En la extensa y "multidisciplinar" obra de Marx, es posible reconocer una reiterada puntualización de la necesidad objetiva que existe en toda sociedad de garantizar su prevalencia y reproducción. Esto incluye tanto sus satisfactores físicos –dentro de los cuales pueden englobarse vestimenta, alimentos y vivienda– como formas espirituales[2] –las cuales abarcan los procesos de la vida social, política, cultural, artística, jurídica, etc., producidas por la sociedad hasta determinado momento–. De ahí que el filósofo de Tréveris bosquejara la existencia de dos tipos de constricciones sociales, las construidas socialmente y los elementos materiales, que determinan en buena medida la organización de los primeros.

Entonces, para el autor de *El capital*, la configuración organizativa de las sociedades no es fortuita sino que se encuentra en relación estrecha con el ámbito de la necesidad. Es decir, no se trata de comportamientos escindidos y diseminados sino estructurados por el movimiento de las relaciones sociales y los requerimientos del género humano, los cuales sólo pueden ser satisfechos a partir de la interacción con la naturaleza. Dicha correlación tendrá como elemento de mediación la categoría de trabajo, que no es otra cosa que la forma en que se expresa una de las primeras relaciones establecida por el ser humano con su entorno natural y con los otros de su especie. En palabras de Marx:

> el trabajo es, en primer lugar, un proceso entre el hombre y la naturaleza, un proceso en que el hombre media, regula y controla su

[2] Este punto puede ser esclarecido con el análisis minucioso que realiza Sergio Pérez Cortés de la obra de Marx: "según Marx, lo mismo que en el plano material, la humanidad tiene una historia debido a que cada generación recibe, como legado de las generaciones precedentes, un estado de sus fuerzas productivas que debe transformar; en el plano del pensamiento cada generación debe hacer suya, para transformarla de manera crítica, una herencia de conceptos y categorías con las que se hace inteligible su mundo y su acción en este mundo" (Sergio Pérez Cortés, *La razón en la historia. Hegel, Marx, Foucault*, México, UAM, 2013, p. 174). Véase también Karl Marx, *Ideología alemana*, México, Colofón, 2011.

> metabolismo con la naturaleza. El hombre se enfrenta a la materia natural misma como un poder natural. Pone en movimiento las fuerzas naturales que pertenecen a su corporeidad, brazo, piernas, cabeza y manos, a fin de apoderarse de los materiales de la naturaleza bajo una forma útil para su propia vida.[3]

Cabe mencionar que Marx trató de demostrar que la forma de dicha mediación no permanece inmutable, se modifica según la configuración social en la cual se participa, conforme el grado de dominio adquirido por el ser humano sobre la naturaleza. Bajo la lógica de este razonamiento, para comprender el motor que espolea tanto a los seres humanos como a las sociedades modernas en las que están inmersos, será imperativo vislumbrar la manera en cómo se producen y reproducen sus condiciones de existencia, las determinaciones que arbitran tanto su relación social como su relación natural. A causa de esto, la categoría de trabajo ocupará un papel primordial a lo largo de las obras del filósofo de alemán.

En el caso del capitalismo, para Marx tanto el trabajo como su objetivación adquieren un aspecto específico, el primero como forma de trabajo asalariado, mientras que el segundo reviste la figura de mercancía. Debido a que todo lo que se produce y necesita en nuestra sociedad es obtenido a través de la esfera del intercambio,[4] en este modo de producción la forma de interacción con la naturaleza se dará por medio del consumo y del trabajo,[5] actividades que permiten a los seres humanos afirmarse como seres vivos.

Para el teórico, la aludida mediación –el trabajo–, que a primera vista se presenta como algo ahistórico, tanto en el análisis económico como

[3] Karl Marx, *El capital*..., p. 215.

[4] Para Marx, el intercambio generalizado de mercancías es el resultado de un largo proceso histórico generado por el acrecentamiento de productores independientes y libres, los cuales comenzaron a especializarse en actividades determinadas. De tal modo, perdieron su capacidad de autosatisfacer su subsistencia. Se ven entonces obligados a recurrir a la esfera del intercambio, que se realiza a través del mercado, como forma de proveerse los satisfactores que ellos no producen. Esto traerá como consecuencia que cada uno de los productores individuales comience a producir un excedente que, como Marx señala, tendrá como valor uso su intercambiabilidad por otros satisfactores: "todas las mercancías son *no-valores-de-uso para sus poseedores, valores de uso para sus no-poseedores*. Por eso tienen que cambiar de dueño... Todo poseedor de mercancías sólo quiere intercambiar la suya por *otra* cuyo valor de uso satisfaga *su* propia necesidad" (Karl Marx, *El capital*..., p. 105).

[5] Este proceso es lo que Marx denominó la dualidad de la mercancía, tema que refiere al valor de uso y el valor como dos cualidades de la mercancía a partir de las que el sujeto se exterioriza de forma concreta.

en el pensamiento vulgar, se entiende como una categoría perenne que ha existido de la misma manera desde las primeras formaciones sociales y que, escapando a toda determinación humana, es colocada como algo que dicta la realidad pero que es inaccesible a la comprensión. El interés particular de Marx en el análisis de dicha categoría emana del pensamiento de que es ahí, en las relaciones sociales impostergables para el ser humano, en la creación de mercancías (y con ello la necesaria reproducción social de los mecanismos que la concretan), donde se juega la comprensión del mundo y de nuestro actuar racional, pues *la vida ética no es separable de la verdad.*

A causa de ello, a Marx le interesó desentrañar qué características adquiere el trabajo que genera mercancías como elemento mediador, lo que posibilita su intercambio. Su estudio lo condujo hacia la sustancia que permite la convención social entre mercancías disímiles: el valor. Mediante el análisis teórico-histórico trató de demostrar que esta sustancia, el valor, aunque a primera vista se presenta como una cosa intangible, incide de manera determinante en la organización social; surge como el resultado del movimiento creado por los seres humanos de manera colectiva, pero después, por medio de la propia labor humana, se independiza de la acción consciente de los hombres y emerge como el auténtico orquestador social. En otras palabras, los seres humanos, al constituirse en tanto seres sociales, necesitan ratificarse mediante los parámetros sociales estipulados, esto es a través de su trabajo,[6] pues para entrar en relación con otros –en el capitalismo– únicamente pueden hacerlo mediante sus mercancías particulares, las cuales, al irrumpir en la sociedad, se encuentran con que ya tienen un valor, es decir, una medida –que no ha sido estipulada por ellos– que les permite universalizarse y entrar en correlación con mercancías disímiles. Esto contraerá que el trabajo se asuma como algo independiente y ajeno al productor. Por ello, Marx afirma:

> La reducción de todos los productos y de todas las actividades a valores de cambio presupone tanto la disolución de todas las rígidas rela-

[6] El trabajo como organizador social tiene manifestación práctico-histórica, lo cual resulta revelador al contraponerlo con otros momentos históricos; en este sentido, Marx sostiene: "la propiedad significa entonces pertenecer a una tribu (entidad comunitaria) (tener en ella existencia subjetiva-objetiva) y por intermedio del comportamiento de esta entidad comunitaria frente a la tierra, comportamiento del individuo con la tierra, con la condición originaria de la producción –pues la tierra es a la vez material bruto, instrumento, fruto– como con presupuestos correspondientes a su individualidad, modos de existencia de ésta" (Karl Marx, *Formaciones económicas precapitalistas,* México, Cuadernos de Pasado y Presente, 1982, p. 71).

> ciones de dependencia personales (históricas) en la producción recíproca de los productores. No sólo la producción de cada individuo depende de la producción de todos los otros, sino también la transformación de su producto en medios de vida personales pasa a depender del consumo de todos los demás... Esta dependencia recíproca se expresa en la necesidad permanente del cambio y en el valor de cambio como mediador generalizado... El punto verdadero está sobre todo en que el propio interés privado es ya un interés socialmente determinado y puede ser alcanzado solamente en el ámbito de las condiciones que fija la sociedad y con los medios que ofrece.[7]

Esta forma singular que adquiere el trabajo para validarse, generado por el movimiento propio del ciclo de reproducción del capital, nos permite identificar que tanto la esfera del intercambio como la de la producción originan una serie de relaciones objetivas y subjetivas. Estas relaciones invierten el nexo del ser humano para con su trabajo y con los objetos de su trabajo, las mercancías.

Por tanto, para el autor de *El capital*, hablar de la mercancía es hablar de un problema complejo, histórico y particular, pues el valor es una cosa relacional que no tiene existencia propia sino que necesita de la sociedad y la fuerza de trabajo para poder producirse y propagarse. Este movimiento necesario de la reproducción no es algo restringido a tal o cual esfera sino que es totalizador, moviliza todos los rincones de la vida social. En consecuencia, el teórico alemán concluye: "tanto las condiciones jurídicas como las formas políticas no podían comprenderse por sí mismas a partir de lo que ha dado en llamarse el desarrollo general del espíritu humano, sino que, por el contrario, radican en las condiciones materiales de vida".[8] Entonces, para Marx, comprender el modo de producción capitalista implica ampliar el espectro de análisis hacia una visión global de su desenvolvimiento, pues éste no opera únicamente en la esfera económica sino que contrae una serie de condiciones espirituales que no son transparentes pero, sin duda, conforman los presupuestos necesarios que coadyuvaron a su nacimiento y permiten la reproducción de sus propias condiciones de existencia. En vista de ello, Marx declaró:

> El poder social, es decir, la fuerza de producción multiplicada, que

[7] Marx, Karl, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, vol. I, México, Siglo XXI Editores, 2016, pp. 74-76.

[8] Karl Marx, *Introducción general a la crítica de la economía política*, México, Siglo XXI Editores, 2009, p. 66.

> nace por obra de la cooperación de los diferentes individuos bajo la acción de la división del trabajo, se les aparece a estos individuos, por no tratarse de una cooperación voluntaria, sino natural, no como un poder propio, asociado, sino como un poder ajeno, situado al margen de ellos, que no saben de dónde procede ni a dónde se dirige y que, por tanto, no pueden ya dominar, sino que recorre, por el contrario, una serie de fases y etapas de desarrollo peculiar e independiente de la voluntad y de los actos de los hombres y que incluso dirige esta voluntad y estos actos… Para que se convierta en un poder "insoportable", es decir, en un poder contra el que hay que sublevarse, es necesario que engendre a una masa de la humanidad como absolutamente "desposeída" y, a la par con ello, en contradicción con un mundo existente de riquezas y de cultura, lo que presupone, en ambos casos, un gran incremento de la fuerza productiva, un alto grado de desarrollo; y, de otra parte, este desarrollo de las fuerzas productivas… premisa práctica absolutamente necesaria, porque sin ella sólo se generalizaría la *escasez* y, por tanto, con la *pobreza*, comenzaría de nuevo, a la par, la lucha por lo indispensable.[9]

En efecto, la irrupción del capitalismo trajo consigo cambios profundos en las relaciones sociales, entre ellos, la aparición de dos clases esenciales, contradictorias y necesarias para el proceso autorreproductivo del capital.[10] La burguesía[11] –que posee los medios de producción y acumula la *forma objetivada de la relación social básica*,[12] del dinero– y el proleta-

[9] Karl Marx, *La ideología alemana*, México, Colofón, 2008, p. 31.

[10] Marx aseveró que todas las condiciones históricas necesarias que produjeron la riqueza social en el capitalismo "está[n] basad[as] en el antagonismo de clases. Pero precisamente estas condiciones eran necesarias para el desarrollo de las fuerzas productivas y del excedente de trabajo. Por lo tanto, para obtener este desarrollo de las fuerzas productivas y la fuerza de trabajo, era necesario la existencia de unas clases que se beneficien y de otras que decaen" (Karl Marx, *Miseria de la filosofía. Respuesta a la filosofía de la miseria de P-J. Proudhon*, México, Siglo XXI Editores, 2015, p. 59).

[11] Véase Karl Marx, *Manifiesto del Partido Comunista*, México, Colofón, 2011.

[12] No es nuestra intención adentrarnos en la temática del dinero como *forma objetiva de la relación social básica,* por lo que para brindar claridad al lector recurriremos a la siguiente cita, me disculpo de antemano por la extensión, realizada en la introducción de los *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858* por Martín Nicolaus. En ella, se señala que en el pensamiento de Marx: "el dinero es el vínculo social que une a los productores y consumidores que de otra forma se encontrarían aislados en la sociedad capitalista, y constituye los puntos de partida y de conclusión del proceso de acumulación. La relación social sobre la cual descansan todas las relaciones legales y políticas capitalistas, y de la cual estas últimas son meras expresiones –según lo demuestra Marx en el capítulo del dinero– es la relación de cambio… El capitalista no

riado, conformado por el conjunto de personas que carecen de los medios necesarios para su subsistencia y de las materias primas para producirlos, teniendo únicamente la venta de su fuerza de trabajo como medio para obtener sus satisfactores. Estos últimos quedarán supeditados a la premisa principal del capital, encarnada en la burguesía, que será la valorización del valor, razón por la que todo el desarrollo social estará orientado a la producción y apropiación del plusvalor, generado socialmente dentro del proceso productivo por la fuerza de trabajo y apropiado individualmente por la burguesía.

Marx dirá que, para poder llegar a este punto, fue necesario trastocar las relaciones sociales objetivas y subjetivas que permitieran la irrupción de la fuerza de trabajo como mercancía, pues: "lo que caracteriza a la época capitalista es que la fuerza de trabajo reviste para el obrero mismo la forma de una mercancía que le pertenece y su trabajo la forma de trabajo asalariado".[13] En efecto, hubo que romper los lazos de dependencia tradicionales y establecer un cierto tipo de libertad "formal", donde el obrero fuera *propietario libre de su capacidad de trabajo, de su persona.* Así pues, todos los sedimentos y las estructuras sociales se modificaron, adecuaron o perecieron durante el surgimiento del nuevo modo de producción, que al consolidarse adoptó la forma de figura natural, "henos aquí, entonces con que hubo historia, pero ahora ya no la hay",[14] sentenció el capitalismo, según Marx. Con la aparición del capitalismo parecerían desvanecerse las formas históricas, tanto del entorno social como del ser sujeto, pues la relación de mediación por la que el ser humano se conoce y constituye a sí mismo participa también de la lógica dada por el capital. La verdad establecida, que instituye que todo es susceptible de convertirse en mercancía, configurará las representaciones que adoptan los sujetos de sí mismos y al mismo tiempo tendrá que ver con la naturalización del antagonismo de clases y de un cierto tipo de individuo. A causa de ello, se desarrollaron una serie de narraciones que explican y fundamentan empíricamente el origen de las condiciones actuales de desigualdad. Baste como muestra lo que Marx denominó el "pecado económico", haciendo alusión al pecado teologal del cristianismo que estipula la existencia de un pecado adquirido por todo ser humano des-

sólo debe extraer plusvalía sino que debe también realizar plusvalía mediante la conversión del producto excedente en dinero, y que el individuo no sólo debe tener necesidades de bienes de consumo sino que también debe poseer el dinero necesario para adquirirlos" (Martín Nicolaus, "Presentación", en Karl Marx, *Elementos fundamentales...*, p. XXIX).

[13] Karl Marx, *El capital...*, p. 207.

[14] *Ibid.*, p. 99.

de su nacimiento, como consecuencia de una falta cometida por sus predecesores. El caso del pecado económico no dista mucho de esta narrativa, relata:

> En tiempos muy remotos había, por un lado, una élite escogida diligente, y por el otro una pandilla de vagos holgazanes. Ocurrió así que los primeros *acumularon riqueza* y los últimos terminaron por no tener nada que vender excepto su pellejo. Y de este pecado original arranca *la pobreza de la gran masa* –que aún hoy, pese a todo su trabajo, no tiene nada que vender salvo sus propias personas–, y la riqueza de unos pocos, que crece continuamente, aunque sus poseedores hayan dejado de trabajar hace mucho tiempo.[15]

Se refuerza entonces una especie de darwinismo social que justifica las estructuras desiguales, atribuyendo actitudes místicas al burgués, el cual tiene como misión histórica y consustancial, explotar a la mayoría "holgazana" para evitar que caigan en el ocio que conduce a la perversión de las almas. Dicha exposición no difiere mucho de lo que se piensa hoy en día, pese a que el nombre burgués ha sido sustituido por la figura del empresario o el empleador, al cual se le sigue agradeciendo la explotación de la fuerza de trabajo como un acto de buena voluntad para con quienes han sido menos favorecidos "naturalmente".

Desde luego que este tipo de pensamiento no es colocado artificialmente sino que se sustenta en el proceso de fetichización que invierte la relación del trabajador con el objeto de su trabajo: le son inherentes condiciones concretas que conducen a la inversión de la realidad y responden a la separación de la unidad del sujeto y el objeto. Bajo este razonamiento, para Marx

> la conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente, y el ser de los hombres es su proceso de vida real. Y si en toda la ideología los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en una cámara oscura, este fenómeno responde a su proceso histórico de vida, como la inversión de los objetos al proyectarse sobre la retina responde a su proceso de vida directamente físico.[16]

Para comprender mejor el movimiento de reproducción espiritual del capital, es necesario precisar otro aspecto que ya hemos mencionado, el

[15] *Ibid.*, p. 892.
[16] Karl Marx, *La ideología...*, p. 20.

cual tendrá que ver con el grupo histórico particular donde se encarna el capital, la burguesía, que custodia los intereses y reproducción de las condiciones actuales del modo de producción, ya que es ahí donde también se disputa su posición como clase dirigente. Así que por los intereses en lucha persiste una necesidad de esta clase por ocultar las condiciones antagónicas y de dependencia que ésta guarda para con otras clases sociales, en particular, el proletariado. De manera que los marcos interpretativos y medios conceptuales más propagados, a través de los cuales los seres humanos se hacen inteligible el mundo, están atravesados en todo momento por el interés de clase que promueve la pasividad de los sujetos mediante categorías asistemáticas y acríticas que no permiten *aprehender efectivamente* la realidad. La proliferación de este tipo de pensamiento se lleva a cabo a partir de relatos que refuerzan las formas superficiales, características de las maneras de comprender el mundo de la conciencia inmediata –lo que Gramsci denominaría *sentido común*–[17] donde este tipo de razonamiento se incrusta y adquiere un carácter innato.

Para invalidar el supuesto origen lineal y ahistórico del burgués, el teórico de *El capital* realizó un recuento histórico en el que abordó las transformaciones hechas en la etapa precapitalista, a partir de las cuales se explicita la manera en que se llevó a cabo la denominada "acumulación originaria". Tal apartado no sólo desmitifica la figura del burgués sino también otro de los pilares fundamentales del modo de producción, el Estado, entendido y formulado como entidad neutra que se coloca por encima de la sociedad y vela por el bien común.

A lo largo del mencionado apartado, será posible reconocer la continua intervención del Estado, tanto en los procesos de expropiación de tierras como en la ejecución de leyes que contribuyeron a disciplinar al campesino al sistema de trabajo asalariado. Como consecuencia de la argumentación detallada hecha por Marx, se desvanece la idea de un

[17] En el pensador marxista Antonio Gramsci, el término de sentido común tiene un carácter central, puesto que para él es el marco interpretativo más difundido en las clases subalternas. Hay que decir que no es un término homogéneo, existen variaciones según su cercanía a la religión u otras formas de pensamiento que son menos coherentes y disgregadas. Desde el sentido común se debe dar la lucha por las conciencias, tratando de dotar de elementos críticos a los subalternos para que con ello subvierta las condiciones actuales de explotación e inaugure una nueva época histórica. Gramsci dirá que es en esta gradación de la conciencia –mediante la vulgarización de la filosofía de la praxis para que ésta adquiera el carácter de religión secular en los subalternos– donde se puede concretar la hegemonía del proletariado, pues "sólo mediante este contacto una filosofía deviene 'histórica', se depura de los elementos intelectualistas de naturaleza 'individual' y se hace 'vida'". Antonio Gramsci, *El materialismo histórico y la filosofía de B. Croce*, México, Juan Pablos, 1975, p. 14.

estado primario de acumulación como estadio natural de la historia de la evolución humana y se vislumbra la verdadera génesis de la clase de los desposeídos, no por decisión propia o del destino sino por la conjunción de diversos factores que escapan a una decisión individual. Este hecho propició, afirmara Marx, que "como resultado fue desarrollándose una clase trabajadora que por educación y por habito acabó reproduciendo las leyes de este modo de producción como leyes naturales y evidentes por sí mismas".[18] En definitiva, el proceso de naturalización, consenso y coerción del trabajador al capital se verá acompañado por el Estado,[19] ya que sólo a través de él se propagó el interés individual de la clase burguesa como un interés social. No obstante, al alcanzar la sociedad cierto grado de desarrollo, "se puede confiar el trabajador a las leyes naturales de la producción, es decir, a la supeditación al capital tal como se desprende de las condiciones mismas de la producción y como ésta lo garantiza y perpetúa".[20] Es este movimiento donde el papel reproductor del Estado pareciera perderse de vista, pues dará la impresión de que se prescinde de él como mecanismo que lleva a cabo las exigencias del proceso de la valorización del valor.

Empero, el estado, que en apariencia se separa del poder económico, no deja de ser el reproductor por antonomasia del capital. Su existencia se teje dentro de los horizontes de la creación del plusvalor, que hacen que, pese a los cambios suscitados en su apariencia y forma –Estado liberal, benefactor, neoliberal–, siga conservando su esencia de clase; forma parte de un proceso social más amplio que tiene un movimiento objetivo que necesita seguir reproduciendo las condiciones que aseguran la creación de la fuerza de trabajo y los procesos de dependencia de una clase sobre otra.

El Estado muestra en su función social ampliada, en términos de An-

[18] Karl Marx, *El capital...*, p. 658.

[19] Acorde con lo señalado, Marx establece en *La ideología alemana* que, "por virtud de esta contradicción entre el interés particular y el interés común, cobra el interés común, en cuanto *Estado,* una forma propia e independiente, separada de los reales intereses particulares y colectivos y, al mismo tiempo, como una comunidad ilusoria, pero siempre sobre la base real de los vínculos existentes, dentro de cada conglomerado familiar y tribal, tales como la carne y la sangre, la lengua, la división del trabajo en mayor escala y otros intereses y, sobre todo, como más tarde habremos de desarrollar, a base de las clases, ya condicionadas por la división del trabajo, que se forman y diferencian en cada uno de estos conglomerados humanos y entre las cuales *hay una que domina sobre todas las demás.* De donde se desprende que todas las luchas que se libran dentro del Estado, la lucha entre la democracia, la aristocracia y la monarquía, la lucha por el derecho de sufragio, etc., no son sino las formas ilusorias bajo las que se ventilan las luchas reales entre las diversas clases" (Karl Marx, *La ideología...*, p. 30. Las cursivas son mías).

[20] Karl Marx, *El capital...*, p. 658.

tonio Gramsci, cómo las categorías marxianas inmersas en *El capital* deben colocarse a la luz de toda su concepción de ser humano, historia y del devenir de la sociedad capitalista; producción y reproducción del capitalismo pueden dividirse teóricamente, pero en el proceso concreto son inseparables. El Estado reproduce y, con ello, puede igualmente producir las condiciones de desarrollo y concreción del capital, la prueba histórica de ello nos la ofrece el fascismo italiano, en tanto ejerce un control férreo, incluso sobre la burguesía, para lograr configurar y reproducir de manera sistemática y amplia las relaciones sociales que permiten la producción de plusvalor.

Así pues, veremos que en *El capital* se encuentra una epistemología que cuestiona las formas de aprehender la realidad, razón por la cual está en constante discusión con los economistas clásicos y las formas superficiales de comprender el mundo, lo falaz de dichas argumentaciones se muestra al recurrir a la historia como forma de evidenciar que no se trata de procesos y categorías abstractas. No obstante, a pesar de la revelación hecha por Marx, continúa imponiéndose el conocimiento inmediato y ahistórico como forma de discernimiento.[21] Se sigue dando el mismo tratamiento a algunas de las temáticas desmitificadas por el filósofo de Tréveris hace más de un siglo. Un ejemplo de ello es la idea de que "entre menos regulaciones [por parte del Estado] las fuerzas del mercado alcanzan su eficiencia y prosperidad".[22] Este mismo discurso tampoco se cansa de repetir la neutralidad e igualdad jurídica existente en los resabios sobrevivientes del Estado neoliberal: "esta jerga de la economía dominante –dirá Alejandro Nadal en un artículo publicado en el diario *La Jornada*– es lo que se inculca al estudiante de economía, el mundo de la competencia perfecta… el ámbito fantástico donde coexisten millones de pequeños empresarios que carecen de poder económico

[21] Según Sergio Pérez Cortez, dicha problemática se suscita como resultado de que "el conocimiento explica la apariencia, pero no la disuelve, porque ésta tiene otro origen que el de ser una idea falsa: es el de ser una idea objetivamente formada, pero inadecuada" (Sergio Pérez Cortés, *op. cit.*, p. 209). Esto no es muy distinto de lo que hemos señalado en este trabajo en torno a la relación estrecha y determinante que guardan las condiciones espirituales de una época y las formas de producción de la vida. Teniendo esto en mente, Marx llegó a la conclusión de que sólo modificando la manera de producir los elementos fundamentales para la producción de la vida se lograría una verdadera modificación de los marcos interpretativos de una época histórica. Conviene subrayar que con lo dicho no se trata de la preeminencia de un momento sobre otro, puesto que para llevar a cabo semejante empresa será necesario que las relaciones espirituales también se modifiquen.

[22] Alejandro Nadal, "Concentración económica y poder político", *La Jornada*, 24 de mayo, 2017, consultado el 30 de mayo, 2017, http://www.jornada.unam.mx/2017/05/24/opinion/027a1eco

y no tienen ningún control sobre los precios".[23] Dichas premisas, al confrontarse con el mundo real, demuestran la *antípoda de dicho mundo fantástico,* pues es un hecho que las mismas leyes de la competencia necesitan y han necesitado del Estado para universalizar las premisas del capital. Por ello, en el caso del Estado neoliberal, se hará creando leyes que eliminen las barreras arancelarias y favorezcan la concentración del capital en unas cuantas manos.

Si bien es cierto que Marx no realizó un estudio que pronosticara meticulosamente las distintas formas que adoptaría el Estado, eso no le impidió comprender de manera clara el sistema de dependencia donde se encontraba metido, por lo cual los análisis simplistas de esta entidad, donde es presentado como un elemento trascendental exento de cualquier ápice de alma social, resultan insuficientes y lo dotan de un carácter fetichista. En definitiva, con el análisis realizado por Marx en *El capital,* se evidencia la esencia envolvente que tiene dicho modo de producción, del que no escapaba la esfera política. Esto puede ser apreciado de manera clara en el comportamiento del Estado en distintos periodos, como a "finales del siglo XIX cuando se incrementó la concentración económica en todo el mundo como resultado de una ola de fusiones y adquisidores de las industrias más dinámicas del momento".[24] Esto desembocó en un *poder desmedido* que contrajo iniciativas regulatorias y antimonopólicas para tratar de frenarlo. La reciente crisis y la creciente concentración de la riqueza vuelven la cara hacia estos debates que parece comprobar la inexistencia del Estado neutro, pues es posible apreciar cómo *la concentración económica conlleva al dominio político.* Este tipo de razonamiento remite a Marx y a sus interminables aportes al análisis de nuestra realidad, pues ya en su obra *Miseria de la filosofía* explicaría que "el poder político es la expresión oficial del antagonismo dentro de la sociedad civil".[25] Desde esta perspectiva, se puede ver que el desarrollo de la esfera política no se trata de buenas o malas voluntades personificadas en el representante del Estado, sino que implica la modificación de estructuras mucho más profundas que determinan las desigualdades sociales y que requieren del Estado como forma para ejercer el dominio de una clase.

Llegados a este punto, habría que preguntarnos ¿a qué se debe el retraso conceptual (espiritual) de la ciencia? Puesto que los contenidos falaces de los conceptos parecen haber sido evidenciados, y la ciencia, según su

[23] *Idem.*
[24] *Idem.*
[25] Karl Marx, *Miseria de la...*, p. 121.

concepción más difundida, se trata de la búsqueda objetiva del conocimiento y de las mejores herramientas que nos hagan asequible la realidad.

La discusión en torno a si la ciencia, por tratarse de conocimiento verdadero y objetivo del mundo, podía abstraerse de cualquier tipo de interés que la orientara hacia un fin particular, que no fuera en sí mismo la comprensión de la verdad, ha sido ampliamente discutido condensándose finalmente en el tema de la objetividad, que no es otra cosa que la idea de que el conocimiento existe *en sí* y *por sí*. Razón por la cual puede y debe abstraerse de su contexto histórico y social para evitar que se le añadan *valoraciones subjetivas*. Respecto a esto, Adolfo Sánchez Vásquez señaló que la ciencia

> como forma específica de la actividad, inserta en determinado contexto social, aun siendo un verdadero fin en sí, sirve a una finalidad externa que le impone el contexto: contribuir al desarrollo de las fuerzas productivas en el caso de las ciencias naturales; contribuir al mantenimiento (reproducción) de las relaciones de producción vigentes o a su transformación o destrucción, cuando se trata de las ciencias sociales.[26]

En consonancia con lo dicho, se infiere que no es fortuita la desaparición de ciertos debates dentro de los círculos académicos, puesto que tampoco escapan al dinamismo propio del capital que se reproduce y mantiene también mediante la omisión sistemática de algunos tópicos. Así, Marx señalará que una vez que la burguesía "hubo conquistado el poder político, las campanas tocaron a muerto por la economía burguesa científica. Ya no se trataba de si éste o aquel teorema era verdadero sino de si al capital le resultaba útil o perjudicial, cómodo o incómodo".[27] Esto se extendió en todos los ámbitos de la "ciencia", particularmente en algunas ramas de las ciencias sociales donde tras la caída del denominado "socialismo real"[28] algunos conceptos acuñados por el filósofo alemán perdieron legitimidad como categorías instructivas.

[26] Adolfo Sánchez Vázquez, "La ideología de la 'neutralidad ideológica'" en las Ciencias Sociales", en *Ensayos marxistas sobre filosofía e ideología*, México, Océano, 1983, p. 140.

[27] Karl Marx, *El capital...*, p. 14.

[28] Para Eric Hobsbawm, este fenómeno puede ser entendido a partir de la historia, acorde con ello argüirá: "Una vez más hay que decir que incluso el mundo que ha sobrevivido una vez concluida la Revolución de Octubre es un mundo cuyas instituciones y principios básicos cobraron forma por obra de quienes se alinearon en el bando de los vencedores en la segunda guerra mundial. Los elementos del bando perdedor o vinculados a ellos no sólo fueron silenciados, sino prácticamente borrados de la historia y de la vida intelectual, salvo en su papel de «enemigo» en el drama moral universal que enfrenta el bien con el mal. (Posiblemente, lo mismo les está ocurriendo a los perdedores de la guerra

Así pues, se ejecutó el destierro de distintas temáticas, como la concentración de la riqueza, evaluada ya no por sus efectos dañinos (monopólicos), sino como sinónimo de éxito competitivo, lo mismo ocurrió con el tema del proletariado,[29] que tras su disgregación en grupos heterogéneos[30] –género, raza, etc.– que parecieran demandar cosas tan disímiles, no conllevó a la disertación en torno a las condiciones que estaban generando estos cambios sino que simplemente fue descalificado como categoría anacrónica, perdiendo su condición interpretativa. Igualmente, el tópico del imperialismo,[31] el cual no sólo contrajo la dilución del término sino que fue sustituido por el de globalización. Con este desplazamiento, pareciera tratarse de una gran economía colaborativa entre naciones y no de la imposición de países económicamente más fuertes sobre los denominados tercermundistas. Como consecuencia de esta suplantación, el vocablo *colonia* fue sustituido por el de "mandato"[32] o *collectivité d'outre-mer*,[33] cambio que implicó mimetizar las formas de dominio que siguen ejerciendo las grandes potencias en diversos territo-

fría de la segunda mitad del siglo, aunque no en el mismo grado ni durante tanto tiempo)". Eric Hobsbawm, *Historia del siglo XX (1914-1991)*, Barcelona, Crítica, 2007, p. 14.

[29] Véase Ricardo Romero Laullón (Nega) y Arantxa Tirado Sánchez, *La clase obrera no va al paraíso: crónica de una desaparición forzada*, Madrid, Akal, 2016.

[30] Algunos autores, en los que se puede apreciar el agotamiento o sustitución de los conceptos de proletario y lucha de clases por considerar que se trata de elementos esencialistas que se encuentran rebasados como categorías explicativas acordes con las sociedades múltiples de la modernidad, los podemos localizar en las *tendencias que niegan el carácter explicativo del marxismo pero que al mismo tiempo quieren ponerse la ropa del marxismo.* Me refiero a autores como Chantal Mouffe y Ernesto Laclau en *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Madrid, Siglo XXI Editores, 1987.

[31] Para explorar el debate de la superación del concepto de imperialismo y de la clase obrera, puede consultarse el libro de Michael Hardt y Antonio Negri, *Imperio*, Barcelona, Paidós Ibérica, 2002.

[32] Según Eric Hobsbawm, "debido a la creciente impopularidad del imperialismo, se sustituyó el nombre "colonias" por el de "mandatos" para garantizar el progreso de los pueblos atrasados, confiados por la humanidad a las potencias imperiales, que en modo alguno desearían explotarlas para otro propósito" (Eric Hobsbawm, *Historia del...*, p. 42).

[33] Hablar de las denominaciones que se dieron a las colonias en la modernidad es un tema bastante complejo. Ahora, los territorios dependientes de Francia son denominados *collectivite d'outre-mer* (COM). Esto quedó establecido en el artículo 74 en la revisión constitucional de Francia que se llevó a cabo en 2003, mientras que, en el caso de Estados Unidos, a los territorios que se encuentran bajo su soberanía se les conoce con el nombre de *unicorporated territory*. En el caso de Francia, el tema se dificulta, pues algunos de los países que lograron su independencia denuncian que se trató de una independencia simulada, ya que en los "pactos coloniales" se les impuso una moneda unitaria, el franco de la Comunidad Financiera Africana (FCA). Mediante ésta, persiste la dominación monetaria de África, la prueba según los economistas africanos es que "los franceses están representados y tienen derecho de veto en el consejo de administración de los dos bancos

rios, justificándolo mediante los discursos de soberanía y libertad de los pueblos.

Si bien la desaparición de estas categorías podría ser el resultado del mismo movimiento del capital que hemos discutido, lo cierto es que se convierte en una herramienta disgregadora que naturaliza el modo de producción. Las representaciones de los distintos grupos sociales pasan en mayor o menor medida por el ámbito académico, que posee una posición privilegiada en la conformación de los discursos de verdad reproducidos socialmente. Por supuesto que, como hemos afirmado, la ciencia no tiene un contenido fijo e inexpugnable sino que es un campo de lucha por las conciencias, por lo que es necesario la existencia de categorías adecuadas que nos hagan inteligible la realidad, pues "si los seres humanos desean conocer el mundo que han hecho, requieren de una elaboración conceptual que descifre su propio enigma".[34] Pongamos por caso la categoría de proletariado, considero que no sólo se trata de la erradicación de un concepto cualquiera, sino que en este movimiento se excluyen las posibilidades de identificación de los sujetos pertenecientes a esta clase, razón por la cual la ausencia de conceptualizaciones que los identifique imposibilita reconocer el motor del capitalismo, lo que equivale a negar la base de explotación del trabajo asalariado sobre la cual se yergue el actual modo de producción. Como resultado, se suscita una disgregación en grupos heterogéneos que no logran reconocerse entre sí como parte de una misma clase social, la de los explotados, esto contrae una *parálisis que tiene consecuencias políticas,* pues se ignora quién es el factor subjetivo que hace historia, puede transformarla y erradicar el actual modo de producción.

De acuerdo con toda la argumentación vertida, es posible decir que el valor de *El capital* puede atribuirse a su carácter totalizador, que desmitifica los elementos aparentes que constituyen las sociedades modernas y a sus individuos, lo que modifica la naturalidad atribuida a la sociedad existente. Marx, a través de un tipo específico de historicidad, demuestra que tanto los individuos como las estructuras sociales son consecuencia de la acción humana en su conjunto y, por lo tanto, pueden y deben ser transformados para su beneficio. Esto lo hace con la finalidad de que los

---

centrales, el Banco Central de los Estados del África Occidental (BCEAO), el Instituto de la cuestión común de Estados miembros de la Unión Monetaria de África Occidental y el Banco de Estados del África Central (BEAC). Según economistas, el FCA ya no debería existir desde la desaparición del franco francés y la entrada en vigor del euro en 2000. Véase Eric Topona, "Pour ou contre le franc CFA?", en *Deutsche Welle (DW),* Berlín, 30 de agosto, 2017, recuperado el 18 de septiembre, http://p.dw.com/p/2j3F9

[34] Sergio Pérez Cortés, *op. cit.*, p. 195.

seres humanos se vuelvan entes activos y conscientes de su propio destino, de ahí que introduzca la necesidad de una perspectiva distinta de la ciencia y su función social. Marx comprendió muy bien que la conciencia no se emancipa con la sola existencia de la verdad, sino que para hacerse efectiva requiere la acción humana consciente y colectiva, o sea de una praxis revolucionaria. En otras palabras, es necesario disputar el espíritu humano desde todas las trincheras existentes en nuestro entorno social, pues como dice la multicitada tesis XI, "los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo".[35]

BIBLIOGRAFÍA

Gramsci, Antonio, *El materialismo histórico y la filosofía de B. Croce*, trad. de Isidora Flambaun, México, Ediciones Juan Pablos, 1975.

Hardt, Michael y Antonio Negri, *Imperio,* trad. de Alcira Bixio, Barcelona, Paidós Ibérica, 2002.

Hobsbawm, Eric, *Historia del siglo XX (1914-1991),* Barcelona, Crítica, 2007.

Marx, Karl, *El capital*, trad. de P. Scarón, México, Siglo XXI Editores, 2016.

________, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grudrisse) 1857-1858*, vol. I, México, Siglo XXI Editores, 2016.

________, *Miseria de la filosofía. Respuesta a la filosofía de la miseria de P–J. Proudhon,* trad. de Martí Soler, México, Siglo XXI Editores, 2015.

________, *Introducción general a la crítica de la economía política/1987,* México, Siglo XXI Editores, 2009.

________, *La ideología alemana*, México, Colofón, 2008.

________, *Manifiesto del Partido Comunista,* México, Colofón, 2008.

________, *Formaciones económicas precapitalistas,* México, Cuadernos de Pasado y Presente, 1982.

Marx C. y F. Engels, *Obras escogidas en tres tomos,* Moscú, Progreso/Ediciones de Cultura Popular, 1980.

Mouffe, Chantal y Ernesto Laclau, *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia,* Madrid, Siglo XXI Editores, 2015.

Nadal, Alejandro, "Concentración *económica* y poder político", *La Jornada,* 24 de mayo 2017, http://www.jornada.unam.mx/2017/05/24/opinion/027a1eco

Pérez Cortés, Sergio, *La razón en la historia. Hegel, Marx, Foucault,* México, UAM, 2013.

[35] Karl Marx y F. Engels, *Obras escogidas en tres tomos,* tomo 1, Moscú, Progreso/Ediciones de Cultura Popular, 1980, pp. 7-10.

Romero Laullón (Nega), Ricardo y Arantxa Tirado Sánchez, *La clase obrera no va al paraíso: crónica de una desaparición forzada*, Madrid, Akal, 2016.

Sánchez Vázquez, Adolfo, “La ideología de la “neutralidad ideológica”, en *Ensayos marxistas sobre filosofía e ideología,* México, Editorial Océano, 1983, pp.138-164.

Topona, Eric, “Pour ou contre le franc CFA?”, *Deutsche Welle*, 30 de agosto, 2017, http://p.dw.com/p/2j3F9

17. LA TEORÍA DEL VALOR DE MARX Y LA NUEVA DIVISIÓN INTERNACIONAL DEL TRABAJO EN LAS HUMANIDADES

PAULINA AROCH FUGELLIE*

Al transformar el dinero en mercancías que luego han de servir como materias para formar un nuevo producto…, al incorporar a su materialidad muerta la fuerza viva del trabajo, el capitalista transforma el valor, la fuerza de trabajo pretérita, materializada, muerta, en capital, en valor que se valoriza a sí mismo, en un monstruo animado que rompe a "trabajar", "cual si tuviera dentro el cuerpo del amor".

KARL MARX (1867)

En el contexto de este libro, que interpela el legado de Karl Marx a 150 años de la publicación de *El capital*, me interesa repensar dicha obra de manera situada, es decir, como investigadora en las Humanidades en la Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Cuajimalpa de la Ciudad de México en 2018. De tal modo, retomaré la teoría del valor de Marx para reflexionar acerca del sentido de trabajar hoy en día en las Humanidades desde la academia de la periferia global.

Las Humanidades, entendidas como un conjunto de formas de producir, circular y valorar objetos, sujetos, discursos y actos culturales (sean artísticos, literarios o filosóficos), han participado en la macrología de la producción de valor en el capitalismo a lo largo de sus diversas fases históricas. En la contemporaneidad, la Nueva División Internacional del Trabajo (NDIT) es la macrofunción clave para la valorización del capital.

A primera vista, la NDIT y las Humanidades parecen irreconciliables. La NDIT es un término concerniente a macroestructuras de la economía política, que parece albergar determinismo económico y arrasar en un solo gesto con todo lo que le es preciado a las Humanidades: el sujeto, el arte, lo cualitativo, lo particular, la experiencia histórica, lo cambiante, lo indeterminado, lo polivalente, lo que no es medible ni cuantificable, lo que permanece inasible y escapa triunfante a la razón instrumental. Ésta es, al menos, la función y la promesa de la NDIT como concepto para el campo analítico al servicio del cual surgió.

* Universidad Autónoma Metropolitana-Cuajimalpa.

Pero más que algo ajeno, se puede pensar también a la NDIT como la contradicción constitutiva de las Humanidades. La División Internacional del Trabajo (DIT) ha propulsado la emergencia y moldeado la forma de las Humanidades (y de las protohumanidades o Humanismo) a lo largo de su historia, a la vez que las Humanidades son –o prometen ser– sitio privilegiado de resistencia a la lógica totalizadora de esas mismas fuerzas económicas. Con el mercantilismo y su producción de valor económico en función del triángulo de comercio atlántico, surge el Humanismo. Con el capitalismo industrial y su producción de valor económico en función de la DIT clásica, surgen las Humanidades disciplinares. Y con el capitalismo tardío y su producción de valor económico en función de la NDIT, se tambalea la lógica disciplinar ilustrada del campo, a la vez que se desplaza al sujeto –centro inequívoco del Humanismo– por el lenguaje, del cual ahora el sujeto es producto secundario, internamente atravesado por el discurso, escindido y desfasado de sí.

La razón instrumental que fundamenta a las Humanidades, y que éstas deniegan, sólo puede ser refutada seriamente al luchar por el cumplimiento de sus propias promesas discursivas. Pienso, con Adorno, que la crítica a una ideología sólo puede realizarse (en el sentido de efectuarse en la realidad) mediante la negación de su negación, es decir, mediante la reincorporación de su exclusión constitutiva. Adorno afirma que el acto de síntesis que caracteriza al pensamiento siempre abusa de la realidad de la que pretende dar cuenta, ya que es también, inevitablemente, un acto de exclusión.[1] Cada ideología, incluso cada concepto, es una violación, en el sentido de que excluye algo con el fin de constituirse como abstracción de una realidad más compleja para luego negar su propio acto de exclusión. Por lo tanto, una crítica a la ideología debe emplear las herramientas que se propone criticar. Debe excluir el acto de exclusión que la define. Esta negación de la negación se produce mediante la *realización* dentro del concepto o de la ideología de aquello que el concepto o la ideología promete y, sin embargo, deniega.[2] La promesa de escapar a la razón instrumental ha de empujarse hacia su realización mediante el reconocimiento de su participación en este campo de conocimiento, como lógica al servicio de la perpetuación de la NDIT y de los órdenes de valor que ésta provee. Este reconocimiento debe ser un reconocimiento en la praxis, es decir, mediante transformaciones concretas y situadas del *modus operandi* de las diversas prácticas analíticas y hermenéuticas sostenidas en las Humanidades.

[1] Theodor W. Adorno, *Negative Dialectics*, Nueva York, Continuum, 1983, pp. 146-48.
[2] *Ibid.*, p. 147

LA NDIT Y LA PRODUCCIÓN DE VALOR

A finales de los años setenta, Fröbel, Heinrichs y Kreye acuñaron el término de la NDIT para dar nombre a los cambios en los modos de producción de valor económico a nivel global. Bajo la DIT clásica, el sur global proveía la materia prima mientras que las economías del Atlántico Norte concentraban la industria. En la DIT clásica "se determinó el proceso de subdesarrollo de los países de África, Asia y América Latina" mediante "el desarrollo de sus economías como economías de plantación y provisión de materias primas".[3] En los años sesenta hubo "un cambio en las condiciones bajo las cuales la valorización del capital se llevaba a cabo", a saber: el desarrollo de las nuevas tecnologías de comunicación e información (TIC), incluyendo el transporte a larga distancia.[4] Las TIC hicieron más barato trasladar la producción industrial al Tercer Mundo, donde el precio de la mano de obra, aun sumando la logística y el transporte, ofrecía una opción más rentable para las multinacionales. Se consolidó así la NDIT como la macrofunción para la valorización del capital en esta nueva era.

La NDIT nombra así el cambio en las condiciones para la valorización del capital, a diferencia de aquellas condiciones que prevalecían bajo la DIT clásica. El cambio concierne no sólo a los modos de producción de manera aislada sino a los modos de producción como factor en la valorización del capital. Bajo la NDIT, el papel de la circulación adquiere un peso sin precedentes en la valorización del capital, baste considerar qué implica la sociedad de consumo o, mejor aún, qué significa el capitalismo especulativo. A la sombra de la NDIT, la producción humanística (e incluso la producción del sujeto como epítome del Humanismo) adquiere valor de manera retroactiva en el momento de su circulación. Ese valor se asigna *a posteriori* de manera diferencial a cada lado de la NDIT. Valores que, de otro modo, serían equivalentes, se devalúan o inflan al circular, se consolidan como valores o se forcluyen, independientemente de haber

[3] Folker Fröbel, Jürgen Heinrichs y Otto Kreye, *The New International Division of Labour*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980, p. 403. Ésta y todas las traducciones subsecuentes son mías.

[4] Aunque estas condiciones fueron resultado de desarrollos graduales, en la década de los sesenta "empezaron a ser realmente operativas" porque, entre otras cosas, "la fuerte presión de la competencia convirtió a esa posibilidad en una necesidad para la supervivencia de cualquier capital individual" (Folker Fröbel *et al.*, *op. cit.*, p. 44). Esta nueva condición "obliga a la subdivisión cada vez mayor de los procesos de manufactura en una serie de operaciones parciales en diferentes locaciones en todas partes del mundo" (*ibid.*, p. 45)

sido producidos en primera instancia, independientemente de su valor inherente, por llamarlo de algún modo.

Kojin Karatani lee la teoría del valor de Marx desde la perspectiva que aquí nos concierne.[5] Slavoj Žižek resume la tesis de Karatani así:

> El valor se crea en el proceso de producción; sin embargo se crea allí sólo potencialmente, ya que se actualiza como valor sólo cuando la mercancía se vende, y el círculo D-M-D [dinero-mercancía-dinero] se completa. Esta brecha de tiempo entre la producción de valor y su actualización es crucial: aunque el valor sea producido en la producción, sin la terminación exitosa del proceso, *strictu sensu* no hay valor –la temporalidad aquí es la de un futuro anterior: el valor no "es" inmediatamente, sólo "habrá sido", se actualiza retroactivamente–.[6]

A continuación, me enfocaré en ese momento de *circulación* o de producción retroactiva de los valores concernientes a las Humanidades a cada lado de la NDIT.

SUJETOS AL CIRCUITO DE VALOR EN LAS HUMANIDADES

Desde su surgimiento, el Humanismo ha tenido al sujeto como centro.[7] En las Humanidades de la academia contemporánea, la producción humana que refiere a los humanos en tanto sujetos sigue siendo un foco primordial de atención. Ahora, sin embargo, ese sujeto se encuentra escindido, desfasado de sí, internamente dividido. En "La instancia de la letra en el inconsciente o la razón después de Freud", Jacques Lacan

[5] Karatani arguye que, al contrario de las creencias establecidas, Marx fue uno de los primeros críticos del relato teleológico de la historia: "para Marx, los conceptos de 'orígenes' históricos están moldeados por una proyección del presente en lo pasado" (Kojin Karatani, "Beyond Capital-Nation-State", *Rethinking Marxism*, vol. 20, núm. 4, 2009, p. 570). Su lectura de la teoría del valor propone una salida al enraizado debate dentro de la tradición marxista respecto a si la génesis del valor se encuentra en el momento de producción o en el de la circulación.

[6] Slavoj Žižek, *The Parallax View*, Cambridge, MIT, 2006, p. 52.

[7] El paradigmático dibujo del *Hombre de Vitruvio* de Leonardo da Vinci (1487) epitomiza esta idea. Adorno y Horkheimer proponen que la propia Ilustración también está basada en la premisa del sujeto como centro. Pero el aparente triunfo de la subjetividad (en la dominación del humano sobre la naturaleza) es en realidad su fracaso, con un sujeto reducido al "yo pienso" (Theodor W. Adorno y Max Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment*, Stanford, Stanford University Press, 2002, p. 9).

postula que el inconsciente está estructurado como un lenguaje. Desarrolla la tesis traduciendo el concepto freudiano de "desplazamiento" como "metonimia" y el de "condensación" como "metáfora". A través de estas figuras, cuyas relaciones formales Lacan formula en los términos diagramáticos del estructuralismo lingüístico de Ferdinand de Saussure, el psicoanalista francés se dedica a analizar la constitución del sujeto a través del lenguaje.[8] La barra diagonal que separa al Significante del significado: S/s en la diagramática de Saussure, indexa la división interna del sujeto (su falta-en-ser, su constante desplazamiento de sí en función de su deseo), como una función del lenguaje.[9] Pero esta alienación del sujeto de sí no es originaria, no sucede en el vacío sino en relación con estructuras de producción de significado, lenguajes, universos discursivos y afectivos, relaciones familiares, etc., marcadas por contextos histórico-culturales siempre específicos.[10] La progresiva enajenación del sujeto, que ya observaba Marx en los procesos de industrialización, se ha agudizado con el avance del capitalismo, con las dialécticas del deseo que éste despliega y con los cada vez más fragmentados procesos de producción, de acceso a la información, de experiencia vital y cotidiana que trajo

[8] Jacques Lacan, "The Agency of the Letter in the Unconscious or Reason since Freud", Alan Sheridan (ed.), *Écrits: A Selection*, Nueva York, W.W. Norton, 1977 pp. 740, 744.

[9] La metonimia es el desplazamiento de significante a significante a lo largo del eje horizontal del lenguaje, un deslizamiento incesante de los significantes *por encima de* la barra S/s (Jacques Lacan, *op. cit.*, pp. 740, 744). A través de la metonimia, se sucede la eterna postergación que caracteriza al deseo. El sujeto desea alcanzar la *satisfacción* plena, o sea alcanzar la *significación* plena, o sea lograr una coincidencia perfecta entre el significante y el significado: un cruce de la barra de S/s. Pero, como indica Lacan en "El estadio del espejo" (Jacques Lacan, "El estadio del espejo como formador de la función del yo (Je) tal como se nos revela en la experiencia analítica", en *Escritos 1,* Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 1988, pp. 86-93), tal coincidencia es imposible. La cadena resbaladiza de deseo insatisfecho nunca puede llenarse a sí y, por tanto, la metonimia es el lugar de la falta en ser del sujeto (Jacques Lacan, "The Agency...", p. 756).

[10] Silverman critica a Lacan en la medida en que "[l]a hipótesis de una carencia primordial lo justifica en localizar el estadio del espejo antes del orden simbólico" (Kaja Silverman, *The Subject of Semiotics,* Nueva York, Oxford University Press, 1983, p. 191). En la teoría lacaniana, afirma Silverman, la carencia queda naturalizada como primordial, y es considerada como una alienación originaria del sujeto, la cual el sistema cultural de significación meramente reproduce o lleva más allá. Por lo tanto, "la continuidad de la falta originaria desde un régimen [lo Imaginario] a otro [lo Simbólico] en última instancia prevalece sobre todo lo demás, y hace imposible cualquier crítica real del orden cultural presente" (*ibid.*, p. 192). Como afirma Silverman, la supuesta anterioridad del deseo (motivado por la carencia) a su producción culturalmente específica oculta el hecho de que los deseos que el inconsciente "valora no sólo han sido silenciados, sino también producidos por el mecanismo de censura. En otras palabras, son mediados a través de las prohibiciones que sirven para estructurar la sociedad" (*ibid.*, p. 73).

consigo la NDIT. La enajenación de la que Marx rindió cuenta en relación a la clase obrera, hoy se intensifica en los modos de subsistir y de ser en el mundo del cognitariado. La mediatización de las relaciones sociales y económicas, así como la lógica propia al capital especulativo y a la sociedad de consumo marcan los modos y el ritmo con el que se pospone la satisfacción del deseo en relación al cual se constituye el sujeto. El sujeto contemporáneo está internamente atravesado por la NDIT.

Como investigadores en las Humanidades, hoy en día no estamos exentos de esta tajadura. El campo de la dimensión subjetiva de la producción humana no es sólo nuestro objeto de estudio sino también nuestra fuente ulterior de valor de cambio en el mercado académico. Podemos pensar a lo largo de las líneas de Bourdieu y proponer que el autor, como nombre citado y citable, es una suerte de capital cultural en su estado institucionalizado, cuyo valor se mantiene a través de la apariencia de un fuerte lazo de continuidad con su fuente última de legitimación: el autor como sujeto fenomenológico, poseedor de capital cultural incorporado.[11] La obra de un autor corresponde a lo que Bourdieu llama el estado objetivado del capital cultural. Éste no sólo está teleológicamente derivado de la forma incorporada, su fuente última de legitimación, sino que además emula esa forma al presentarse a sí mismo "con toda la apariencia de ser un todo autónomo y coherente".[12] Opera como

[11] "La mayoría de las propiedades del capital cultural se pueden deducir del hecho que, en su estado fundamental [incorporado], está ligado al cuerpo y presupone incorporación" (Pierre Bourdieu, "The Forms of Capital", *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, Westport, Greenwood, 1986, p. 224). Sin embargo, no son transmisibles: "como la adquisición de una musculatura desarrollada o un bronceado, no se puede obtener de segunda mano" (*ibid.*, p. 224). Además, "no puede acumularse más allá de las capacidades de apropiación de un agente individual; declina y muere con su portador" (*ibid.*, p. 245). Las formas de capital cultural objetivadas "tales como escritos, pinturas, monumentos, instrumentos, etc., son transmisibles en su materialidad" (*ibid.*, p. 246). La forma institucionalizada del capital cultural, es decir, "la objetivación del capital cultural en calificaciones académicas" también supera los límites biológicos de su portador (*ibid.*, p. 247). Aun cuando el estado incorporado es la forma fundamental del capital cultural, a través de su objetivación e institucionalización circula y queda sujeto a procesos capitalistas de apropiación y acumulación. En su estado institucionalizado, el capital cultural está un grado más removido que el objetivado de los límites biológicos del poseedor de capital incorporado, y no es necesariamente equivalente al que dicha persona "efectivamente posee". Sin embargo, la "alquimia social" que legitima las formas institucionalizadas del capital cultural requiere una creencia en tal equivalencia y depende de la figura del capital cultural incorporado, de la cual es una validación (*ibid.*, p. 248). En última instancia, tanto la forma objetivada como la institucionalizada del capital cultural se erigen a partir de una aserción metafísica.

[12] *Ibid.*, p. 247.

lo que Žižek llamó una externalidad que emula el pensamiento autorreflexivo sin poseer la calidad ontológica del pensamiento.[13] Además, como propone Foucault, el autor es una "entidad racional", y "a esta construcción se le asigna una dimensión 'realista'" al amalgamar al escritor (un agente social) y la "función de autor" (el principio articulador de un texto) en una sola figura. La "función de autor" es la proyección de "nuestra manera de manejar textos [...] los rasgos que aislamos como pertinentes, las continuidades que asignamos, o las exclusiones que practicamos".[14] Esta fusión que da por resultado la figura del autor opera también en el caso de un autor invocado mediante una cita.[15]Antes de ahondar en el autor en dicha capacidad, volvamos por un momento al autor como mero nombre. Éste puede participar de los mecanismos de circulación y apropiación del valor de maneras mucho más rápidas o incluso inaccesibles para el sujeto que queda en éste reificado. Las citas y referencias del nombre son cuantificables y se abren a mecanismos de medición que atentan contra la supuesta irreductibilidad de su obra, la cual se valora en términos de su reconocimiento en tanto número de citas y referencias, y en tanto al reconocimiento –también medido cuantitativamente– de los lugares de publicación y otras instancias que lo legitiman.[16] Aunque a los cuestionamientos que hicieron Barthes[17] y Foucault[18] a la figura del autor le han seguido muchas publicaciones que cuestionan dicha figura en sus objetos literarios de estudio, en esas publicaciones, tanto como en este texto y en la vasta mayoría de la producción académica contemporánea en las Humanidades, el autor canónico como fuente de valor, puesto en circulación mediante la cita, sigue operando. Mientras más se discurre en torno a la muerte del autor más se reifica al autor en su nombre propio. Liberar al sistema de valoración del autor de esta contradicción interna, empujarlo a cumplir su promesa de que el valor asignado (inflado por la especulación al circular) equivale al valor pro-

[13] Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, Londres, Verso, 1989, p. 19.

[14] Michel Foucault, "What is an Author?", en *Language, Counter-Memory, Practice*, Itaca, Cornell University Press, 1984, p. 127.

[15] Como plantea Foucault (*op. cit.*), la figura del autor emerge a partir del Renacimiento, en asociación a la entrada de la literatura a la lógica de la producción de valor mediante la circulación capitalista.

[16] Quizás el carácter especulativo de la creación del valor en las Humanidades opere bajo un régimen más agudo de *laissez-faire* que en las ciencias duras, dado que estas últimas poseen características mensurables más allá de su grado de reconocimiento social.

[17] Rolland Barthes, "La muerte del autor", en *El susurro del lenguaje*, Barcelona, Paidós, 2009, pp. 75-84.

[18] Michel Foucault, *op. cit.*

ducido, requiere una conciencia crítica, *de facto*, es decir, en el acto mismo de citar y redactar investigación académica, del mecanismo desigual de producción prepóstera (es decir, en la circulación) del valor de un autor a través de la NDIT.

La posición de sujeto reificada en el nombre del autor opera como un valor que, al igual que el capital, está definido por su capacidad de autovalorizarse al ponerse en circulación. Recordemos que, de acuerdo con Marx, las mercancías son la forma particular del valor, mientras que el dinero es su forma universal.[19] El obrero participa en el mercado vendiendo su mano de obra como mercancía, para obtener dinero, para poder comprar otras mercancías, necesarias para asegurar su subsistencia (y su persistencia como clase al servicio del capital). Éste es el circuito M-D-M, Mercancía-Dinero-Mercancía.[20] La manera en que el capitalista participa en el mercado es inversa: D-M-D', Dinero-Mercancía-Dinero (con una plusvalía, representada por el apóstrofe, al finalizar el circuito). Esto quiere decir que el capitalista entra al mercado –no para vender una mercancía, como lo hace el obrero– sino avanzando una suma de dinero, con la cual compra mercancías para obtener, al final de su participación en el circuito, una suma mayor a la que avanzó en un inicio.[21] La generación de esta plusvalía es posible porque una de las mercancías que compra –la mano de obra– genera más valor al consumirse (al explotarse) que el precio que cuesta comprarla (el salario del obrero, equivalente sólo a una parte del tiempo de su trabajo).[22] Hoy en día, hay una incorporación sin precedentes en la producción académica del lado privilegiado de la NDIT de escritores, pensadores y artistas de los rincones más escondidos al otro lado de la NDIT. Esta aparente democratización del canon –al igual que la posibilidad del obrero de vender su mano de obra "libremente" en el mercado– es su contrario dado que, en ambos casos, la acumulación primitiva determina de antemano a qué circuito, a qué modo de participación en el mercado tendrá acceso cada quien. Los artistas, pensadores y escritores del lado desfavorecido de la NDIT son incorporados al mercado global de la academia principalmente como mercancías, como lo que Appiah llamara "el *marketing* de las diferencias".[23] Es decir, son invocados como formas particulares del valor,

[19] Karl Marx, "Capital", vol. 1, *Great Books of the Western World. Marx*, vol. 50, Chicago, Encyclopedia Britannica, 1952, p. 73.

[20] *Ibid.*, p. 71.

[21] *Ibid.*, pp. 69-71.

[22] *Ibid.*, pp. 80-83.

[23] Anthony Appiah, *In my Father's House: Africa in the Philosophy of Culture*, Londres, Methuen, 1992, p. 230.

valores de uso que, al ser consumidos por el académico que los cita como fetiches de la diferencia, generan más valor para el sujeto que hace la cita: éste adquiere valor al incluir al otro cultural en su trabajo como una mercancía. Los autores que ingresan al mercado a través del circuito equivalente a D-M-D', siguen estando desproporcionalmente ubicados del lado privilegiado de la NDIT y, al encarnar la forma universal del valor, operan como elementos que, al ponerse en circulación, generan más valor para sí. Citar a un autor canónico le da valor al trabajo de la académica que lo cite, mientras esa cita contribuye a la perpetuación del valor del autor canónico. El sujeto universal se itera como valor universal.

Pero citar también tiene una dimensión cualitativa. Al citar la obra de otro autor, se le da una dimensión textual, corpórea, densa, dentro del cuerpo del texto propio. Es un cuerpo extraño alojado dentro, un residuo incorporado de otro pensamiento objetivado, cuya materialidad responde a un principio articulador ajeno, a un autor distinto. Si el autor se cita textualmente, en lugar de meramente referirse, podemos hablar, en el sentido psicoanalítico, de un objeto que ha sido incorporado o "tragado entero".[24] En una discusión sobre duelo y melancolía, Ranjana Khanna distingue entre la "incorporación" y la "introyección" del objeto perdido.[25] Extrapolando al presente contexto, podemos proponer que la cita de un texto ajeno como un objeto incorporado, un cuerpo extraño que no ha sido introyectado, deglutido o enteramente asimilado. Por tanto, persiste como un "residuo inaccesible" y, en este sentido, puede operar como un sitio de agencia crítica.[26] Para entender al sujeto citado como un residuo incorporado, hace falta distinguir entre incorporación e introyección de la manera más literal posible. Tomo el epígrafe de este ensayo para ejemplificar. Podríamos rastrear textos de Ricardo o de Hegel como prerrequisitos implícitos en el discurso del propio Marx en este pasaje, pero esos autores estarían enteramente digeridos, introyectados por completo en el texto. En contraste, la relación entre el texto de Marx y la cita directa que hace aquí de Goethe puede ser concebida como una incorporación, ha sido tragada entera, persiste sin ser deglutida. La cita que Marx hace de Goethe aparece sin referencia en el original; sin embargo, como señalan estudiosos en el tema, la frase de *Fausto* no podría

[24] Ranjana Khanna, *Dark Continents. Psychoanalysis and Colonialism*, Durham, Duke University Press, 2003, p. 22.

[25] *Ibid.*, pp. 22-24.

[26] *Ibid.*, pp. 23, 24.

escapar a los lectores contemporáneos de Marx.[27] De hecho, nombrar la fuente no es esencial, ya que la dimensión material del *Fausto* está literalmente incorporada en el texto. El fragmento de la obra de Goethe es física y convencionalmente distinguible de la de Marx: tiene su propia dimensión matérica y opera la función de autor foucaultiana. Las ideas de Goethe en el texto de Marx tienen un *cuerpo* correspondiente.

Como las palabras circundantes de *El capital*, las palabras de la cita de *Fausto* se cohesionan en torno a una subjetividad presupuesta autónoma, asociada a la dimensión física de la letra. En tanto la cita opera de esta forma, puede funcionar como sitio de resistencia al complejo discursivo en el que está inserta. No uso aquí el término "resistencia" en sentido directamente político, lo uso para nombrar la presencia de una lógica otra, articulada desde un punto de cohesión externo, que desafía asimilación completa al nivel material del texto. Goethe citado por Marx es un fragmento matérico de un sujeto distinto de aquel que articula el texto al que ha sido incorporado. Teniendo *Fausto* el lugar que tiene dentro del Romanticismo, podemos incluso considerar que lo que irrumpe en esta cita es *el* Sujeto –entendido desde el Romanticismo–, sujeto que resiste su reducción a la gran maquinaria de la economía política. La cita pone a trabajar la textualidad de *El capital* "cual si tuviera dentro el cuerpo del amor".

REGULACIÓN DE POSICIONES DE SUJETO A TRAVÉS DE LA NDIT

En esta sección, exploro las funciones que puede cumplir el acto de citar como práctica textual que regula la producción, circulación, apropiación y acumulación del valor a través de la NDIT. Las posiciones de sujeto que atañen a un texto suelen ser tres: el sujeto enunciante (o autor), el sujeto enunciado (o narrado), y el sujeto interpelado (o lector). Pero al tomar en cuenta la escritura académica como género literario particular, es decir, en tanto a sus convenciones, aparece una cuarta posición de sujeto, fundamental para regular el valor a través de la NDIT: el sujeto citado, que se puede entender también como sujeto incorporado o sujeto invocado.

[27] Véase Thomas M. Kemple, "Science, Technology and the Cellar Rat", *Reading Marx Writing: Melodrama, Market and the "Grundrisse"*, Stanford, Stanford University Press, 1995, p. 30, y Michael DeGoyler, "The Greek Accent of the Marxian Matrix", en George McCarthy (ed.), *Marx and Aristotle: Nineteenth Century German Social Theory and Classic Antiquity*, Savage, Rowman y Littlefield, 1992, p. 109.

Para este ejercicio, tomaré un libro perteneciente a un cuerpo de textos dentro de las Humanidades al cual le concierne de manera central, si no explícita, la NDIT: los estudios poscoloniales. Se trata de *In My Father's House: Africa in the Philosophy of Culture* (*En casa de mi padre: África en la filosofía de la cultura*) del teórico de la cultura británico-ghanés Anthony Appiah. Estrictamente hablando, el libro es un volumen de reflexión académica. Sin embargo, desde su título, el texto se presenta con tintes literarios. Mientras que el prefacio rinde cuenta de la historia personal de Appiah, de su infancia, su trayectoria familiar, creencias y motivaciones, el epílogo relata un cuento de principio a fin: una querella familiar en torno al lugar, fecha y forma del funeral de Joe Appiah, el padre de Anthony en Ghana. Appiah da cuenta de las implicaciones políticas detrás de la querella, asociadas a la tensión entre autoridades locales precoloniales y las del Estado-nación.

A lo largo de los distintos capítulos, en cuanto el padre de Anthony se convierte en la figura pública "Paa Joe", y en cuanto esta figura se extrapola además a la autoridad (intelectual) africana en general, África es reformulada como un sitio legítimo de elaboración simbólica, mientras que Anthony se margina a sí mismo como el sujeto universal de la enunciación. En el epílogo, Anthony hace extensas citas de la autobiografía de Joe Appiah, hasta el punto de que el propio Anthony parece a veces narrador complementario.[28] Las citas del libro de su padre no sólo son largas sino que también están prácticamente sin edición, poseen una gran autosuficiencia. En cuanto textos relativamente autónomos, las citas se presentan como una forma objetivada de capital cultural, es decir, como externalidades incorporadas que emulan el pensamiento. De tal forma, se puede recuperar una noción no fetichizada del otro, al otro lado de la NDIT, como sujeto. La coherencia interna de las citas se debe a un principio articulador que reside fuera de *In my Father's House* (IFH). Esta relativización del papel de Anthony como autor es aún más significativa si consideramos el hecho de que Joe Appiah es uno de sus "principios articuladores", tanto a nivel biológico como simbólico. Esa filiación se reproduce, aunque de forma menos marcada, en el diálogo que Appiah establece con otras autoridades intelectuales africanas a lo largo de sus capítulos. Instituyendo una asociación entre el padre como sitio privilegiado de producción simbólica y África, señala a ese continente como un sitio adecuado para la enunciación filosófica.

[28] Véase Anthony Appiah, *op. cit.*, pp. 295-298.

El diálogo crítico con el discurso de otro es, al mismo tiempo, un reconocimiento de su autoría. Señalando a la filosofía como máximo estandarte del Humanismo en tanto discurso de superioridad cultural, Appiah cuestiona la condescendencia con la cual se reduce el pensamiento africano a la etnofilosofía, no se pone en diálogo crítico, se expone como fetiche en un museo. Los cuestionamientos que hace Appiah al artículo "Teoría causal en la filosofía Akwapim Akan" de Helaine Minkus es significativa. Appiah denuncia a Minkus *por la ausencia de un juicio crítico* respecto al sistema de creencias que describe y documenta. Esa ausencia indexa un juicio de valor *absoluto*: descalifica a su objeto de estudio como sitio digno de interlocución.[29] Dado que Joe Appiah no es una autoridad intelectual o literaria reconocida a través de la NDIT, el diálogo de Anthony con la obra de su padre funciona como una constitución de la posición de autoridad de Joe. Anthony Appiah repite este mismo proceso técnicamente al tratar con otros pensadores y escritores africanos. Esos otros autores africanos también comparten, por extensión, y como parte de la herencia de su padre, el peso simbólico de padres intelectuales. Por lo tanto, la posición de Joe Appiah como sujeto meritorio de interlocución crítica no sólo se establece por el reconocimiento que Anthony le hace y que es en realidad su constitución retroactiva, sino también debido a que opera como el modelo para la institución de otras posiciones de sujeto de autoridad de procedencia africana.

La idea de que la validación del pasado puede funcionar como su constitución retroactiva, fundamentada, en última instancia, en la teoría del valor de Marx, se usa estratégicamente en IFH. Los precursores filosóficos africanos de Appiah se citan y discuten más ampliamente que sus homólogos europeos o angloamericanos. De manera más importante aún, los filósofos africanos no son meramente el objeto de su análisis sino, en general, sirven también como autoridades sobre las cuales Appiah basa sus afirmaciones. Es decir, él puede citar a filósofos de universidades africanas como Paulin Hountondji o Kwasi Wiredu con el mismo propósito metodológico o de legitimación con el cual Gayatri Spivak puede citar a Jacques Derrida o Homi Bhabha referirse a Jacques Lacan.

El compromiso de Appiah con África como locus de enunciación teórica no es acrítica sino dialógica. Al principio de su libro, Appiah cita al estadista y teórico político ghanés, Kwame Nkrumah.[30] Toma un pasaje de la autobiografía de Nkrumah (1973 [1957]) en donde éste se refiere a su propio discurso de 1952 en Liberia. Appiah reflexiona sobre la cita

[29] *Ibid.*, p. 153.
[30] *Ibid.*, p. 30.

en tanto que discute el racismo que el panafricanismo heredó de los discursos occidentales. Más adelante, Appiah vuelve a la misma cita con el fin de profundizar acerca de las relaciones entre el racismo, el panafricanismo y el estado en Ghana.[31] Appiah maneja la cita de manera formalmente dialógica. La cita aparece por primera vez en el capítulo introductorio, y luego desaparece sólo para reaparecer más tarde en el libro en relación con una discusión enteramente distinta, citando las mismas palabras en un contexto diferente. La relación de Appiah con la cita crece en la medida en que su propio discurso se desarrolla. Nuestra percepción de la cita también se enriquece de la primera vez que aparece a la segunda. Por lo tanto, la cita repetida adquiere una cualidad autorreflexiva en relación con su primer lugar de enunciación. Este efecto se acentúa por el hecho de que, dentro de la cita, Nkrumah cita sus propias palabras expresadas cinco años antes. De esta manera, el efecto autorreflexivo no sólo se intensifica sino que también se inscribe en el campo de la autorrelación y el devenir del propio Nkrumah. El hecho de que el libro de Nkrumah sea una de las tres fuentes autobiográficas en IFH señala el interés de Appiah en la autorreflexión como propiedad fundante del sujeto al otro lado de la NDIT. Estos sujetos en el libro de Appiah quedan legitimados como capital cultural objetivado, como lo que, en referencia a Žižek, llamé una externalidad que emula la autorreflexión sin poseer la calidad ontológica de la misma.

El enfoque dialógico de Appiah se hace más evidente en su manejo de epígrafes. Los epígrafes son las formas más autónomas de la cita. No sólo dotan al texto citado con una relativa independencia en relación con el texto en el lugar de recepción sino que, colocándose al principio, funcionan simbólicamente como el principio originario del discurso de aquel que hace la cita. Como una cita concisa colocada al comienzo de una obra o capítulo para indicar la idea o sentimiento principal, un epígrafe motiva y predispone al texto que le sigue. Etimológicamente arraigado en el griego "inscripción" y "escribir sobre", epigrafiar un texto también puede ser entendido como superponer algo sobre él, en un gesto que está indisolublemente asociado al acto de escribir.[32] Todos los epígrafes de Appiah son de autoría africana. Su quinto capítulo puede ser tomado literalmente como una reflexión sistemática sobre el epígrafe que lo inaugura, donde Hountondji escribe: "Con 'filosofía africana' me refiero a un conjunto de textos, específicamente al conjunto de tex-

[31] *Ibid.*, p. 262.

[32] Agustín Mateos Muñoz, *Compendio de etimologías grecolatinas del español*, México, Esfinge, 1984, pp. 171-172.

tos escritos por los propios africanos y descrito como filosófico por sus propios autores".[33] Appiah discute esta definición en varios puntos a lo largo del capítulo, así como también ofrece nuevas citas de la misma fuente para relacionarlas con su discusión.[34] El cuarto capítulo de Appiah es introducido por un epígrafe en el que Chinua Achebe, en una entrevista, reflexiona en torno a las diferentes identidades mediante las cuales él se constituye: ibo, nigeriano, africano, negro y escritor. La cita de la respuesta de Achebe a su entrevistador concluye con una inversión performática, en la que el entrevistado le hace una pregunta a su entrevistador: "Esto es lo que significa ser negro. O africano –lo mismo: ¿qué significa África para el mundo? Cuando tú ves a un africano, ¿qué significa para ti ser un hombre blanco?–".[35] Appiah se beneficia de las palabras de Achebe para ahondar en la identidad africana en cuanto construida por la interpelación europea. La complicación que hace Achebe de la identidad africana en cuanto construida a través de la interpelación de otro corre paralela a la interrupción de su papel de entrevistado, cuando él mismo hace una pregunta a su entrevistador. La inversión que hace Achebe de la construcción discursiva del africano como otro está estrechamente vinculada a esta inversión performática de su posición inmediata y situada de sujeto. Aunque Achebe está siendo entrevistado en su condición de intelectual, su discurso está, literalmente, estructurado y circunscrito por las preguntas de su entrevistador.

Al citar a Achebe en el espacio epigráfico, Appiah coloca el drama entre la construcción abstracta del africano como otro y la intervención situada de Achebe al centro de su propia puesta en escena. Appiah, a través de Achebe, "epigrafia", es decir, "escribe sobre" la construcción de los africanos como objetos de enunciación y como personas que han sido desplazadas en cuanto "otros" de su posición de sujeto. Lo hace cediendo la palabra a alguien que reafirma su posición de sujeto, no tanto mediante la dimensión semántica de su hablar sino a través de su dimensión pragmática, la cual pone en evidencia las condiciones que estructuran su discurso.

Los proverbios son un recurso más que Appiah utiliza para implicar a los sujetos africanos a través de sus residuos incorporados en el texto. Los proverbios efectivamente funcionan como epígrafes en tres de sus capítulos.[36] Dado que los proverbios son, por definición, de autoría comuni-

[33] Anthony Appiah, *op. cit.*, p. 135.
[34] Véase *Ibid.*, pp. 143-144, 153, 168-170.
[35] *Ibid.*, p. 116.
[36] Véase *Ibid.*, pp. 172, 255, 294.

taria y anónima, su colocación como epígrafes produce un doble estándar. Esto se debe a que los proverbios se encuentran en el punto exacto donde Appiah explota las convenciones estilísticas occidentales para democratizar el acceso a la posición de autor. Pero, al ser comunitario y anónimo, un proverbio puesto como epígrafe actúa como un sitio de resistencia a los mecanismos de producción de la posición textual de sujeto en forma de capital cultural institucionalizada, no posee un nombre propio y, por ende, no se presta a los circuitos de circulación de valor mediante la cita.

Parecería que para Appiah no hay un Sujeto del Humanismo, sólo sus sujetos específica y diferencialmente situados. En lugar de preocuparse de la cuestión del sujeto universal *versus* el subalterno, como lo hiciera paradigmáticamente su colega Gayatri Spivak,[37] Appiah se ocupa de la admisión de posiciones de sujeto *relativamente* marginadas al tipo de discusiones generalmente reservadas para autores canónicos. Al dialogar con externalidades en las cuales la posición de sujeto textual e individuos concretos relativamente marginados coinciden, Appiah se propone, más allá de discurrir en torno a su forclusión del discurso, *incorporarlos* en la praxis, como formas objetivadas de capital cultural.

El enfoque de Appiah lo pone a una gran distancia de Gayatri Spivak cuando ésta escribe que "para la gente que está haciendo las demandas, la historia de la episteme de la Ilustración se 'cita', incluso a nivel individual, como se cita un guion en la interpretación de un actor".[38] El subalterno de Spivak no tiene acceso al orden simbólico (que ella propone como idéntico al orden hegemónico). Por lo tanto, queda reducido a citar estratégicamente las palabras hegemónicas de otro.[39] Pero las posiciones de sujeto que Appiah interpela son relativamente privilegiadas. Sin embargo, siguen siendo marginales *en relación con* ambos autores, y también lo son en relación con la posición genérica del lector que el texto presupone. Insisto en el contraste entre Appiah y Spivak porque juntos señalan una cuestión central al dilema poscolonial: la brecha entre el otro interpelado y el otro representado.

En IFH, la relación entre el padre y la esfera de la significación se ve reforzada por el hecho de que Appiah relata que su padre falleció cuando estaba terminando el libro. La dedicación de IFH lee: "En memoria

[37] Gayatri Chakravorty Spivak, "¿Puede hablar el subalterno?", *Revista Colombiana de Antropología*, núm. 39, 2003, pp. 297-364.

[38] Gayatri Chakravorty Spivak, *Outside in the Teaching Machine*, Routledge, Nueva York, 1993, p. 48.

[39] Gayatri Chakravorty Spivak, "¿Puede hablar…?

de mi padre / Joe Appiah / 1918-1990 / *Abusua-dua y ntwa*". De esta manera, el libro puede ser visto literalmente como una transmutación del padre corpóreo al padre simbólico. La transmutación es crucial –no a causa de las cuestiones personales que pueda indexar– sino precisamente porque libera a África de sus vínculos a lo particular y a lo corporal. En la transmutación del padre físico al padre simbólico, la relación renovada de Appiah con su padre biológico se extiende para incluir su herencia cultural africana en general.

Pero algo más sucede aquí. Yo no entiendo el idioma Akan ni tampoco el lector genérico que se presupone y explícitamente se identifica como occidental. No obstante, el texto en la cita queda sin traducirse. De hecho, es el único texto sin traducir en todo el libro. Pero quizá no es para que nosotros lo leamos. Joe Appiah, el padre de Anthony, nos desplaza como lectores, literalmente ocupando la posición textual de sujeto interpelado. El detalle revela un desplazamiento clave que hace Anthony Appiah: dirigirse a la posición del otro en términos que sean *formal y estructuralmente correspondientes* a –y co-constitutivos de– su propia posición. Puede tratar al otro como un verdadero sujeto en la medida en que a este último se le da acceso a una posición co-constitutiva del texto: la posición del sujeto interpelado, ya que es aquí donde ambos sujetos se encuentran en términos equivalentes.

Sin embargo, la posición de Joe Appiah como destinatario no es absoluta. El texto se publica para que nosotros lo leamos después de su muerte. Este acto, en el borde entre la referencia y la deixis, es el que otorga a Joe Appiah el doble estándar propio del Sujeto universal del Humanismo, el desdoblamiento propio de la autorreflexión que lo legitima como sujeto. Paradójicamente, es debido a la introducción por parte de Appiah del otro poscolonial a nivel material, objetivado, que el autor puede dirigirse a él en términos equivalentes al sujeto incorporado clásico de Occidente (el autor/autoridad canónica), en cuya invocación el valor académico sigue basándose.

Colocando a su padre como el principal sujeto invocado –una posición privilegiada para la acumulación de capital simbólico en textos académicos– Appiah lo legitima. En la transformación del padre físico al padre simbólico, Appiah extiende la idea del padre para incorporar a la totalidad de su herencia cultural e intelectual africana. El manejo por parte de Appiah de citas de intelectuales trabajando en África pone a andar recursos literarios y críticos que son capaces de actualizar retroactivamente el valor de las cualidades autorreflexivas que ya estaban presentes en las propias citas. Appiah llama la atención en la fuerza estructurante de sus rasgos formales. Entablando también un análisis crítico de los textos

africanos, y confiando en la autoridad de los mismos para avanzar su propio argumento, Appiah se acerca a ellos enfáticamente como formas objetivadas de capital cultural. La cuestión clave que hace viable el procedimiento de Appiah es que su posición de sujeto y la del "otro" están en una situación de equivalencia, de correspondencia, a nivel textual. Es decir, comparten el mismo soporte matérico, tienen similar acceso a la palabra, y están estructurados mediante las convenciones literario-académicas de legitimación necesarias para que se produzca la intersubjetividad objetivada.

CONCLUSIONES

La Nueva División Internacional del Trabajo y las Humanidades parecen irreconciliables. Y quizá lo sean. Realizar la promesa de las Humanidades requeriría trascender su exclusión constitutiva: negar la negación de la razón instrumental como progenitora de un campo que, dedicado a pensar lo inmensurable, está condicionado a la conversión de ese pensamiento crítico, imaginativo, singular e irreductible en índices susceptibles de participación en los procesos de valorización del capital. El deseo de las Humanidades de dar lugar en el mundo a otros mundos se desvía de su objeto original, esperando encontrar satisfacción en la perpetua cadena de desplazamiento y postergación de un deseo cooptado y sustituido por el deseo de autovalorización.

Las Humanidades están atravesadas por la Nueva División Internacional del Trabajo. Hoy quedan a grandes rasgos circunscritas al imperativo de desasociar el pensamiento humanístico como medio del fin al que sirve. Sea cual sea la riqueza discursiva de ese conocimiento como medio, mientras tenga como fin *de facto* la perpetuación de las Humanidades en su estado actual, queda supeditada a la razón instrumental. El teórico tanzano contemporáneo, Issa Shivji, parodia la asignación global de fondos a proyectos de investigación y ONG respectivamente con la siguiente frase: "sólo piensa y no actúes o, por el contrario, sólo actúa y no pienses, y financiaremos ambas cosas".[40] La NDIT como la progenitora de las Humanidades en su forma actual opera como cuerpo extraño, ajeno, sin procesar, es su residuo inaccesible. Esta contradicción interna, negación fundante de las Humanidades, aún queda por ser reconocida, deglutida

[40] Issa Shivji, *Silences in NGO Discourse: The Role and Future of NGOs in Africa*, Nairobi, Fahamu, p. 35.

y transformada. Dicha transformación no demanda grandes gestos discursivos. Requiere, como sugiere la obra de Appiah –y paradigmáticamente aquella de Marx– un reconocimiento mediante el acto, mediante las convenciones académicas en las que participamos diariamente al escribir sobre una hoja en blanco. En el campo de la producción humanística, nosotros regulamos los modos de circulación del capital cultural y, de esta manera, regulamos la producción retroactiva del valor a cada lado de la NDIT.

BIBLIOGRAFÍA

Adorno, Theodor W. [1966], *Negative Dialectics*, trad. de E. B. Ashton, Nueva York, Continuum, 1983.

——— y Max Horkheimer [1944], *Dialectic of Enlightenment*, trad. de Edmund Jephcott, Stanford, Stanford University Press, 2002.

Appiah, Kwame Anthony, *In My Father's House. Africa in the Philosophy of Culture*, Londres, Methuen, 1992.

Barthes, Rolland [1968], "La muerte de un autor", *El susurro del lenguaje*, Barcelona, Paidós, 2009, pp. 75-84.

Bourdieu, Pierre, "The Forms of Capital", en John G. Richardson (ed.), *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, Westport, Greenwood Press, 1986, pp. 241-258.

DeGolyer, Michael, "The Greek Accent of the Marxian Matrix", en George McCarthy (ed.), *Marx and Aristotle: Nineteenth Century German Social Theory and Classical Antiquity*, Savage, Rowman y Littlefield Publishers, 1992, pp. 107-153.

Foucault, Michel, "What is an Author?", en Donald Bouchard (ed.), *Language, Counter-Memory, Practice* [1970], Itaca, Cornell University Press, 1977, pp. 113-138.

Fröbel, Folker, Jürgen Heinrichs y Otto Kreye [1977], *The New International Division of Labour*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980.

Karatani, Kojin, "Beyond Capital-Nation-State", *Rethinking Marxism*, vol. 20, núm. 4, 2008, pp. 569-595.

Khanna, Ranjana, *Dark Continents. Psychoanalysis and Colonialism*, Durham, Duke University Press, 2003.

Kemple, Thomas M., "Science, Technology and the Cellar Rat", *Reading Marx Writing: Melodrama, the Market and the "Grundrisse"*, Stanford, Stanford University Press, 1995, pp. 21-43.

Lacan, Jacques [1958], "The Agency of the Letter in the Unconscious or Reason since Freud", en Alan Sheridan (ed.), *Écrits: A Selection*, Nueva York, Norton, 1977, pp. 738-756.

——— [1949], "El estadio del espejo como formador de la función del yo (Je) tal como se nos revela en la experiencia analítica", trad. de Tomás Segovia, en *Escritos 1,* Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 1988, pp. 86-93.

Marx, Karl, *El capital. Crítica de la economía política,* tomo I, trad. de Pedro Scarón, México, Siglo XXI Editores, 1975.

——— [1867], *Capital,* vol. I, *Great Books of the Western World. Marx,* vol. 50, Chicago, Encyclopedia Britannica, 1952, pp. 1-411.

Mateos Muñoz, Agustín, *Compendio de etimologías grecolatinas del español,* México, Esfinge, 1984.

Shivji, Issa, *Silences in NGO Discourse: The Role and Future of NGOs in Africa,* Nairobi, Fahamu, 2007.

Silverman, Kaja, *The Subject of Semiotics,* Nueva York, Oxford University Press, 1983.

Spivak, Gayatri Chakravorty, "¿Puede hablar el subalterno?", *Revista Colombiana de Antropología,* núm. 39, 2003, pp. 297-364.

———, *Outside in the Teaching Machine,* Nueva York, Routledge, 1993.

Žižek, Slavoj, *The Parallax View,* Cambridge, MIT Press, 2006.

———, *The Sublime Object of Ideology,* Londres, Verso, 1989.

18. *EL C[C]APITAL* Y EL DEVENIR MAQUÍNICO DEL NEOLIBERALISMO

ENRIQUE G. GALLEGOS*

A world of made is not a world of born.
E. E. CUMMING

1

Previo a la Segunda Guerra Mundial, dos filósofos centrales para el pensamiento del siglo XX (uno alemán y el otro español), argumentaban que la técnica era parte de la metafísica fundamental de nuestra época.[1] Martin Heidegger sostenía que la técnica era uno de los fenómenos de acceso a la esencia del ente "como decisión sobre la esencia de la verdad"; mientras que para José Ortega y Gasset la técnica era la forma de vida de nuestro mundo, constituyéndose en una especie de "sobrenaturaleza".[2] Estas aproximaciones a la técnica, si bien hacían constatar la fundamental de la técnica para comprender las configuraciones del mundo contemporáneo, dejaban de lado las dimensiones políticas que habían sido ganadas con Marx desde la publicación de *El capital* en 1867. Conviene dejar en claro que esas dos aproximaciones no las vamos a discutir en este artículo, pero es importante tenerlas en consideración para calibrar la respuesta que se puede sostener desde los textos marxianos.

La tesis que quiero plantear es la siguiente: siguiendo los desarrollos de la técnica planteados en *El capital* de Marx, propongo interpretar el

* Universidad Autónoma Metropolitana-Cuajimalpa.

[1] Por supuesto, había que ampliar esa afirmación y señalar, como lo postula Josep M. Esquirol, que en el siglo XX a los "grandes temas filosóficos" se ha añadido uno nuevo: la técnica. En su estudio, revisa las reflexiones sobre ese tema de José Ortega y Gasset, Martin Heidegger, Hannah Arendt, Hans Jonas, Jürgen Habermas, Peter Sloterdijk, entre otros. Se extrañan en dicho libro las posturas críticas de tradición marxista, Josep M. Esquirol, *Los filósofos contemporáneos y la técnica. De Ortega a Sloterdijk*, Barcelona, Gedisa, 2011.

[2] Martin Heidegger, "La época de la imagen del mundo", *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza Editorial, 2001, p. 61; José Ortega y Gasset, "Meditación de la técnica" [1939], *Obras completas*, tomo V (1932-1940), Madrid, Fundación Ortega y Gasset/Taurus, 2006, p. 598. El texto de Heidegger es una conferencia de 1938; mientras que los primeros textos de Ortega y Gasset datan de 1935.

devenir del capitalismo como una máquina productora de subjetividad.[3] Esta hipótesis, que ya es sugerida por Marx, se hará plenamente legible en los planteamientos de Deleuze, Guattari y Foucault, como analizamos en la última parte de este escrito.

2

Para Marx, ha habido dos periodos y transformaciones en la manera en que la técnica y lo maquínico se han impuesto. Marx denominaba al primero como el "periodo manufacturero" [*die Manufakturperiode*]; después, de las contradicciones de éste, apareció la "industria mecanizada". Según el autor, esos periodos mantienen una relación cronológica y son parte del surgimiento y desarrollo histórico del modo de producción capitalista. Debido a que pretendo hacer una lectura del capitalismo en su *devenir maquínico*, propongo, más bien, hablar de *momentos*. Describiré el "momento manufacturero", el "momento de la industria mecanizada" y el momento en su fase actual, al que denominaré de la "máquina empresarial-informatizada", que comprende la fase actual del capitalismo conocida como neoliberalismo.[4] Adelantaré, de entrada, que ese devenir se desarrolla de la siguiente manera: en los dos primeros momentos, lo maquínico sucede al interior del capitalismo; es decir, son arreglos que articulan cuerpo-saberes-habilidades-productos al interior del proceso de producción del capital. En cambio, el último momento es el mismo capitalismo el que ha mutado: se ha convertido en una máquina. Con esto se quiere decir que, de usar y apoyarse en máquinas –simples o complejas– para generar plusvalor, se ha transformado en *la* máquina. Éste es el periodo neoliberal.

Los dos primeros momentos los rastrearé en *El capital* y, por razones de espacio, me concentraré particularmente en el segundo momento. Para el tercer momento, pivotearé mi argumentación tanto en Marx como en Deleuze, Guattari y Foucault. Creo que hablar de "momentos" permite mayores libertades que seguir la idea historiográfica del *periodo*.

[3] Para el desarrollo de esta hipótesis, me he concentrado en lo que se podría denominar como la última posición de Marx sobre la técnica, contenida en los capítulos XI, XII y XIII de *El capital*; por ello, dejemos de lado los llamados "manuscritos inéditos" de 1861-1863 y otras afirmaciones que apareen en otros textos.

[4] Sobre esto, véase David Harvey, *Breve historia del neoliberalismo*, Madrid, Akal, 2015; Fernando Escalante Gonzalbo, *El neoliberalismo*, México, El Colegio de México, 2015.

Aunque se trata de un trabajo acotado a las filosofías de la técnica, mi último objetivo es tratar de pensar –de la mano de Marx– lo que *acontece* en la fase actual del capitalismo; por ello, para ser fiel a su pensamiento, se trataría de una filosofía *crítica* de la técnica capitalista/neoliberal.[5]

De entrada, esta última afirmación me lleva a realizar un deslinde inicial: la distinción entre lo que podríamos definir como la "historia natural" y la "historia política" de las técnicas. La historia natural es ese relato que sostiene que las herramientas y las máquinas son invenciones humanas para hacer la vida más fácil, cómoda y suplir ciertas necesidades. Por supuesto que hay algo de verdad en dicho relato (para tener tinta y poder escribir, ya no tenemos que recolectar y procesar los pigmentos). Como sostiene Ortega y Gasset, el brinco demográfico que se opera desde el siglo XVI en gran medida obedece al perfeccionamiento y desarrollo de la técnica y la tecnología.[6] Pero lo que Marx va a destacar es que las herramientas y máquinas sirven no sólo para generar valor[7] sino también como medios en la explotación y generación de subjetividades productivas y dóciles, para decirlo en lenguaje foucaultiano. Ciertamente hay autores, como Walter Benjamin, que han tratado de pensar la técnica como potencial medio que contribuye a la emancipación. Este filósofo sostenía que la técnica había liberado al arte de su envoltorio aurático y que la reproducción técnica posibilitaría su uso en clave revolucionaria.[8] El análisis de estas posibilidades y su relación específica con el arte, me alejarían de la tesis que sostengo en este artículo; pero aquí basta con apuntar que, en tanto que medio, en los ámbitos artísticos la técnica ha sido usada tanto para emancipar como para someter.

[5] Marx, por cierto, en una nota ya habla de la necesidad de una "*historia crítica de la tecnología*", Karl Marx [1867], *El capital*, tomo I, vol. 2. Crítica de la economía política. Libro primero. El proceso de producción del capital, México, Siglo XXI Editores, 2009, p. 543, nota 89. Para cotejar algunas expresiones, uso la edición *Das Kapital 1*. Kritikder-politischenÖkonomie, Hamburgo, Nikol Verlagsgesellschaft mb H & Co. KG, 2016. En el caso de la referencia de las expresiones en alemán, la página de esta edición se cita entre corchetes.

[6] José Ortega y Gasset, *op. cit.*, p. 597.

[7] Una amplia, variada y contradictoria literatura se ha ocupado de esa relación, véase, entre otros, Jorge Veraza, *Karl Marx y la técnica desde la perspectiva de la vida. Para una teoría marxista de las fuerzas productivas*, México, Itaca, 2012 [el texto sobre la técnica fue publicado originalmente en 1983]; Donald MacKenzie, "Marx and the Machine", *Source: Technology and Culture*, vol. 25, núm. 3, julio, 1984, pp. 473-502; Bruce Bimber, "Karl Marx and the Three Faces of TechnologicalDeterminism", *Social Studies of Science*, vol. 20, núm. 2, mayo 1990, pp. 333-351; Paul S. Adler, "Marx, Machines, and Skill", *Technology and Culture*, vol. 31, núm. 4, octubre, 1990, pp. 780-812.

[8] Walter Benjamin, "La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica", *Obras*, Libro I, vol. 2, Madrid, Abada, 2008 [1936], pp. 49-85.

3

De acuerdo con Marx, el momento manufacturero inicia en el siglo XVI y termina alrededor del último tercio del XVIII.[9] Este periodo se caracteriza por establecer una separación simple entre obreros calificados y no calificados, fija una gradación jerárquica entre ambos y particularmente se apoya en la destreza y habilidades manuales. Según el autor, ese tipo de cooperación apareció de dos maneras: por un lado, el taller en el que distintos trabajadores se reunían para realizar una actividad específica en el marco de la producción de un producto. Cada trabajador realizaba una fase y estaba subordinado a las actividades de los otros trabajadores, hasta que aparecía, de esa articulación laboral, la mercancía. En la segunda forma de cooperación, los trabajadores también estaban reunidos en un mismo espacio laboral, pero cada uno realizaba íntegramente el producto.

En este primer momento maquínico, Marx destaca particularmente la importancia del cuerpo humano, de su fuerza y habilidades, de su constitución natural y del estado de salud. El cuerpo humano está presupuesto en los procesos de valoración del capital que acontecen en la producción de las mercancías. Por ello, interesa destacar de este primer momento que, en la medida en que las operaciones siguen siendo artesanales, la herramienta fundamental de producción son los cuerpos, sus músculos, sus manos, sus falanges; en palabras de Marx, el "vigor, la habilidad, rapidez y seguridad del obrero individual en el manejo de sus instrumentos".[10]

En este primer momento, aparece la coordinación de los instrumentos de trabajo *con* el cuerpo en la articulación que representa la fábrica y con el paso del tiempo, aquél condensará las primeras habilidades recolectoras y las más delicadas técnicas del bisturí, las edades primitivas y las actualizaciones tecnológicas de la modernidad. Dicho de otra manera, la cooperación pasa por la forma en que los cuerpos son sometidos al proceso de producción de las mercancías. Conforme se afianza y estabiliza este momento, las herramientas y aparatos se simplifican, mejoran y multiplican, adaptándolos de forma eficiente a las "funciones especiales y exclusivas de los obreros parciales", como los denomina Marx.[11] Sin embargo, sea que se parta de la primera forma de cooperación o de la

[9] Karl Marx, *op. cit.*, pp. 409-410 y 447.

[10] *Ibid.*, p. 412.

[11] *Ibid.*, p. 415. Marx no dejaba de asombrarse de la existencia de 500 especies de martillos en la ciudad de Birmingham.

segunda, la conclusión de Marx es que el cuerpo, la fuerza y habilidades del trabajador se convierten en "un mecanismo de producción cuyos órganos son hombres".[12]

4

El segundo momento –y es el que interesa más a los objetivos de este artículo– es el de la industria mecanizada, que surge de las entrañas del primero. Con aquél se entraría plenamente en el siglo XIX. De acuerdo con Marx, "al alcanzar un cierto grado de desarrollo, su propia y estrecha base técnica entró en contradicción con las necesidades de producción generadas por ella misma".[13] Ante la demanda creciente del mercado, la masa de materias que había que transformar y la lógica de valorización del capital, la industria se vio forzada a "apoderarse de su medio de producción característico, esto es, de la máquina misma y producir máquinas por medio de máquinas".[14] Esto será, nos dice Marx, la base técnica para crear los propios medios del momento de la industria mecanizada.

De acuerdo con el autor, este momento de la industria mecanizada se caracteriza por "analizar el proceso de producción en sus fases constitutivas y resolver, mediante la aplicación de la mecánica, la química, etc., en una palabra, de las ciencias naturales, los problemas así planteados".[15] Para decirlo de otra manera, se trata de solucionar algunos de los problemas del proceso de producción y valorización del capital mediante la ciencia, la técnica y la tecnología. Parte importante de este momento y de la aplicación de la ciencia es la "existencia de una máquina motriz [*Bewegungsmaschine*] capaz de desarrollar cualquier potencia energética".[16] Esta máquina era la de vapor. Por supuesto, no se debe absolutizar la relevancia de esa máquina sino su *función*, pues, como apunta el historiador de la tecnología, George Basalla, mientras que en Inglaterra esa función la cumplía la máquina de vapor, en Estados Unidos la desempeñaba la desmontadora de algodón.[17] Entonces, lo relevante es que la

[12] *Ibid.*, p. 412.
[13] *Ibid.*, p. 448.
[14] *Ibid.*, pp. 467-468.
[15] *Ibid.*, p. 561.
[16] *Ibid.*, p. 468 [la expresión resaltada aparece en la página 441 de la edición alemana citada en *supra* nota 5. Como he indicado, en el caso de las voces alemanas citadas, se cita esa edición entre corchetes].
[17] George Basalla, *La evolución de la tecnología*, Barcelona, Crítica, 2011, p. 52.

máquina cumpla una función *motriz* –central o nuclear– porque de esa manera alinea, disciplina y sistematiza los diversos elementos de la fábrica (trabajadores, cuerpos, movimientos, maquinarias, herramientas, productos) y contribuye en la creación del "sistema de máquinas [*Maschinensystem*] organizado".[18]

De esa manera, en ese *Maschinensystem* los trabajadores se convierten en apéndices de las máquinas y su grado de especialización depende de la especialización de las máquinas.[19] Ya no será como en el primer momento, cuando la relación iba del cuerpo a los instrumentos; ahora se invierte: es el cuerpo el que debe adaptarse a la máquina. Es un momento de quiebre para los trabajadores porque al *automatizarse* las condiciones de trabajo, la fuerza de trabajo se les muestra ajena, enajenada y como enemiga. Marx lo plantea de la siguiente manera en el capítulo XIII de *El capital*: "La figura autonomizada y enajenada que el modo capitalista de producción confiere en general a las condiciones de trabajo y al producto de trabajo, enfrentados al obrero, se desarrolla con la maquinaria hasta convertirse en *antítesis radical*. De ahí que al aparecer la maquinaria estalla, por primera vez, la revuelta brutal del trabajador contra el medio de trabajo... El medio de trabajo asesina al trabajador".[20] Al reducirse la importancia de la fuerza física y de las habilidades corporales y manuales –como en el momento manufacturero–, parte del trabajo descansa en la energía que proporcionan mujeres, niños y niñas y que será maximizada por el sistema industrial-maquínico y la explotación de los trabajadores reducidos a meros apéndices del trabajo.

Un segundo elemento importante de este momento es la paradójica aparición de las leyes fabriles. Si, por un lado, son leyes que en su precariedad y debilidad pretendían introducir algún tipo de protección laboral (reducción de la jornada de trabajo, la prohibición del trabajo infantil, condiciones salubres, etc.), Marx argumenta, por el otro, que terminan por fortalecer el proceso de producción del capital. Huelga decir que Marx no descalifica esos mínimos logros ni tampoco aquí se pretende despacharlos sin mayor reflexión. Son parte de una larga batalla que fue necesario defender. Pero precisamente por su *código de operación* (generalizable, impersonal, abstracto y formalizable), las leyes fabriles aceleran la transformación de los procesos laborales dispersos, precipitan la concentración del capital, determinan el imperio del régimen fabril, contribuyen a la destrucción de las formas en transición de

[18] Karl Marx, *op. cit.*, p. 480 [453].
[19] *Ibid.*, p. 512.
[20] *Ibid.*, p. 52.

producción, imponen la uniformidad, regularidad y el orden, de tal manera que generalizan al interior y al exterior de la fábrica el momento de la industria mecanizada.[21] Ésta es, dicho sea de paso, una de las razones por las cuales la democracia liberal ha sido respaldada, sostenida, empujada y (veremos en el momento neoliberal), colonizada por el proceso de producción del capital para constituir esa nueva fase que conocemos como el neoliberalismo. Digamos que ese *código de operación* que encontramos en el proceso de producción del capital, también será replicado en el proceso de constitución de la democracia liberal y su expansión neoliberal.

En resumen, el afianzamiento del momento maquínico exigió de la aplicación científica y técnica al proceso de producción, de la automatización de las máquinas y de la aplicación de las leyes fabriles; estos tres elementos son relevantes porque funcionan como mecanismos operacionalizables que generalizan, universalizan, unifican y formalizan el modo de producción capitalista y sentarán las bases para arribar al tercer momento del capitalismo como "máquina empresarial-informatizada".

Aun cuando el momento de la industria mecanizada surge de las contradicciones del momento manufacturero, para comprender plenamente este último es importante destacar algunas diferencias. Mientras el momento manufacturero tiene como características apoyarse en la práctica, el proceso subjetivo del trabajo y la cooperación simple, lo que destaca, por su parte, del momento de la gran industria, es el "medio de trabajo", el uso tecnológico de las fuerzas naturales, la aplicación de la ciencia, los procesos sociales y objetivos de trabajo y la cooperación necesaria.[22] En el primer momento, el trabajador funciona como el organismo vivo que sirve como herramienta y pone en coordinación sus músculos, brazos, manos, fuerza física y habilidades a través de actividades medianamente libres y en las que emplea las condiciones de trabajo; en el momento de la industria mecanizada, el trabajador es usado por las condiciones de trabajo y debe adaptar su cuerpo y sus movimientos a las máquinas automatizadas; dicho de otra manera, mientras en el primer momento el obrero aparece como el sujeto y la máquina como medio, en el momento de la industria mecanizada los papeles se invierten, la máquina automatizada es el sujeto y los obreros son sus medios.[23]

[21] Véase *ibid.*, pp. 601-609.
[22] Véase *ibid.*, pp. 451, 469-470.
[23] *Ibid.*, pp. 511, 515-516.

5

Con la finalidad de hacer legible la importancia del desarrollo de la industria mecanizada en el tercer momento neoliberal, es conveniente enfatizar algunos de los anteriores análisis y sus consecuencias políticas y sociales, aunque sea de manera sucinta:

a] La industria mecanizada es el momento en el que el trabajador se convierte en apéndice de las máquinas automatizadas, se le sustrae su fuerza de trabajo, ya no se reconoce en su producto y se siente confrontado con éstas. El obrero, afirma Marx, que dedica toda su vida a ejecutar "la misma operación simple convierte su cuerpo entero en órgano automático y unilateral de dicha operación".[24] Esto es lo que en los *Manuscritos* del 44 analizó bajo el concepto de "trabajo enajenado".[25]

b] Al consolidarse el sistema de máquinas, la división del trabajo se vuelve de tipo mecanizada, se emplea a los trabajadores desde temprana edad, con lo cual también se opera el proceso de disciplinamiento y la explotación se hace extensiva a los infantes, las mujeres y todos los miembros de la familia, hasta finalmente constituirse en un *código generalizable* y generalizado a toda la sociedad.[26] Marx sostiene que el capital, en su lógica por lograr plusvalor, busca un "taponamiento más denso de los poros que se producen en el tiempo de trabajo";[27] ese taponamiento de los poros tenía por objetivo extraer más plustrabajo del trabajador, pero justamente por su operación generalizable, también tiene el efecto de bloquear y anular las resistencias y producir mayor disciplinamiento de las personas.[28] Eso es lo que Foucault analiza con detalle en *Vigilar y castigar*, extendiendo sus dispositivos a otros espacios de encierro; además de los espacios de trabajo, prisiones, manicomios y conventos, y que llama "la sociedad disciplinaria", que coincide parcialmente con el momento de la industria mecanizada.[29]

c] Para la *generalización* social y política de lo maquínico, son fundamentales la división industrial del trabajo, las leyes fabriles y el sistema

[24] *Ibid.*, pp. 412 (y 205).

[25] Karl Marx, *Manuscritos económicos-filosóficos de 1844*, Buenos Aires, Colihue, 2010, pp. 104ss.

[26] Karl Marx, *El capital…*, pp. 513 y 515.

[27] *Ibid.*, p. 449

[28] *Ibid.*, pp. 487, 490, 562.

[29] Michel Foucault [1975], *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, México, Siglo XXI Editores, 2001.

de máquinas que operan para producir espacios de intensidad, "continuidad, uniformidad, regularidad [y] orden" en los procesos de producción y valorización del capital.[30] Con unas palabras que recuerdan otras más conocidas del *Manifiesto del Partico Comunista* de 1848, casi 20 años después en *El capital*, Marx sostendrá similares ideas:

> Pero no bien el régimen fabril ha conquistado cierta amplitud de existencia y determinado grado de madurez; no bien, ante todo, su propio fundamento técnico, la maquinaria misma, es a su vez producido por máquinas; no bien se revoluciona la extracción del carbón y el hierro, así como la metalurgia y el transporte y, en suma, se establecen las condiciones generales de producción correspondientes a la gran industria, este modo de producción adquiere una *elasticidad*, una *capacidad de expansión súbita* [*eine Elastizität, eine plötzlichesprungweise Ausdehnungsfähigkeit*].[31]

Esta capacidad elástica, fluida, expansiva y generalizable de lo maquínico a la sociedad va a tener dos consecuencias políticas de largo alcance: 1) arrojar por la "borda todas las barreras morales y naturales de la jornada laboral" y 2) transformar "todo el tiempo vital del obrero y de su familia en tiempo de trabajo disponible para la valorización del capital".[32] De esta forma, se opera la transformación radical del tiempo humano en tiempo de trabajo, pero sobre todo importa destacar que se genera la categoría de *personas superfluas y desechables*. El principio básico del régimen biopolítico y necrológico, como se advierte, ya está delineado en Marx.[33]

d] Con lo anterior, estamos en condiciones de llegar al punto donde el momento maquínico constituye a los trabajadores (y potencialmente a toda persona con capacidad de extraerle fuerza de trabajo) en una triple condición de 1) sujetos disciplinados, 2) sujetos agredidos y reprimidos (brutal o sutilmente) por los procesos maquínicos

[30] Karl Marx, *El capital*..., p. 420.

[31] *Ibid.*, p. 549 [527]. Las cursivas son del autor. Además, Karl Marx y Friedrich Engels, *Manifiesto del Partido Comunista*, Moscú, Progreso, 1990.

[32] Karl Marx, *El capital*..., p. 497.

[33] Sobre la biopolítica, véase Michel Foucault, *Nacimiento de la biopolítica*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2012, y para su declive necropolítico, Achille Mbembe, *Necropolítica*, Madrid, Melusina, 2011 [2006], entre otros.

> y 3) sujetos sobrantes.[34] Este triple requisito en la constitución de las personas será fundamental para, posteriormente, comprender el arreglo del momento neoliberal y su poder productor de subjetividades. En el primer caso, estamos ante una labor lenta y aparentemente inocua en los talleres y fábricas, pero persistente e insidiosa de adaptación de los trabajadores para *naturalizar* el régimen fabril y disciplinar los cuerpos y la conciencia al proceso de valorización del capital. En el segundo, por un lado, se recurre a la violencia y la represión; pero, por el otro, justamente porque se reduce el cuerpo humano a un movimiento repetitivo y mecánico, su condición psicobiológica es agredida, inhibiéndose cualquier resistencia política. A través de esos movimientos repetitivos, la persistente explotación y el mantenimiento del mínimo umbral para subsistir, los trabajadores se integran unilateral y pasivamente a la maquinaria del capital.[35] Por último, al introducirse las máquinas y prescindirse de las singularidades, habilidades y capacidades de los trabajadores, se les constituye como medios descartables y sobrantes. Lo que en otros tiempos se tasaba, se desecha; no importan las fuerzas, las competencias, las habilidades, la experiencia, el sexo o la edad; lo que importa es generar espacios productivos de continuidad, uniformidad, regularidad, orden e intensidad; para ello, basta que el trabajador ejecute movimientos rutinarios, operaciones simples y articuladas para satisfacer el apetito de las máquinas, y esos requisitos los puede cumplir *cualquiera* (niño, niña, mujer, etc.).

Esta inhumanidad del momento industrial mecanizado es quizás una de las razones por la que Marx recurre a una poderosa imagen para transmitirnos las terribles consecuencias sociales y políticas: "La máquina individual es desplazada aquí [se refiere al proceso manufacturero] por un *monstruo mecánico* [*mechanisches Ungeheuer*] cuyo cuerpo llena fábricas enteras y cuya fuerza demoniaca oculta al principio por el movimiento casi solemnemente acompasado de sus miembros gigantescos, estalla ahora en la danza locamente febril y vertiginosa de sus innumerables órganos de trabajo".[36]

El modo de producción capitalista –en su momento industrial mecanizado– se convierte en el *mechanisches Ungeheuer* que agita sus falanges,

[34] Véase Karl Marx, *El capital...*, pp. 426-427, 480-481, 497, 513 y 530.

[35] *Ibid.*, p. 413.

[36] *Ibid.*, p. 464 [437]. Las cursivas son mías.

su cuerpo, sus órganos y muestra sus terribles garras en una "danza locamente febril". Es una imagen similar a la que utiliza para describir los procesos de fetichización de la mercancía. La mesa, una vez que ingresa al mercado como mercancía –dice Marx–, se para de cabeza y gesticula. Pero la imagen del monstruo no podría ser inmejorable y supera con mucho la clásica imagen de otros monstruos: la de *Frankenstein* de 1818 de Mary Shelley y la del *Leviatán* hobbesiano de 1651.[37] *Frankenstein* es una obra individual y puede ser controlada, manipulada y, en caso de riesgo, aplastada. El hombre sigue siendo el productor del engendro de carne, químicos, superstición y fierros llamado Frankenstein. El Leviatán, por su lado, representa en el fondo un esfuerzo por volver a unir lo que ya se mostraba contradictorio y en lucha política, el cielo y la tierra, el hombre y Dios, el poder religioso y el poder secular.[38]

Por su parte, el "monstruo mecánico" del capitalismo es consecuencia de la ciencia y la técnica aplicada al proceso de producción y valorización del capital y sus códigos generalizables a la sociedad en su conjunto. Éste es un mecanismo de miles de cabezas que extiende sus tentáculos a todo el cuerpo social y se confunde con él. Es algo que rebasa al hombre y, al automatizarse, lo constituye como explotable, superfluo y prescindible. Por eso, en este momento, justo cuando aparece ese dispositivo generalizable, cuando el proceso de producción del capital pasa de usar máquinas a constituirse como *el* "monstruo mecánico", cuando el capitalismo mismo *adviene* una máquina, estamos en el umbral del tercer momento de la "máquina empresarial-informatizada", que aquí identifico con lo que se conoce como neoliberalismo. La particular relevancia de compararlo con el monstruo hobbesiano es hacer explícita la radical mutación: ya no es el Estado como maquinaria soberana, sino el capital como la máquina que se ha constituido e implantado sus dispositivos funcionales tanto en el mismo Estado como en otros espacios sociales, políticos y culturales. Lo soberano ya no es el Estado sino el capital. El capital se constituye en el amo del Estado, se subroga a los súbditos de éste y los transforma de ciudadanos en vidas utilizables y descartables.

[37] Para la historia de las máquinas, autómatas, *cyborgs*, clones y similares, véase Jesús Alonso Burgos, *Teoría e historia del hombre artificial*, Madrid, Akal, 2017.

[38] Thomas Hobbes, *Leviatán. La materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990.

6

Para comprender la deriva neoliberal del advenimiento maquínico del capitalismo, debemos recordar el ajuste nodular al liberalismo. El liberalismo puede ser sintetizado en la exigencia de un Estado mínimo y un máximo de libertades, cuyo modelo son las libertades de mercado.[39] El neoliberalismo de los años ochenta en Inglaterra, Estados Unidos y México, como se recordará, puso en práctica una serie de medidas de desregulación, reducción del aparato de Estado, eliminación de servicios y desmantelamiento de la seguridad social.[40]

Ya en los albores del momento neoliberal, Deleuze y Guattari afirmaron en *El Anti Edipo* (1972) que "la originalidad del capitalismo radica más bien en que la máquina social tiene por piezas las máquinas técnicas como capital constante que se engancha al cuerpo lleno de *socius*, y no los hombres, que se han vuelto adyacentes a las máquinas técnicas".[41] Este momento maquínico Deleuze y Guattari lo describieron en términos de flujos, desterritorializaciones y descodificaciones que operan sobre la producción deseante y la producción social (el enganche entre aparato psíquico y aparato social). Pero hay que precisar que desterritorializaciones y descodificaciones no bastan para explicar la mutación. Como acota Žižek, si se plantea sólo en esos términos se corre el riego de hacer apología del "«capitalismo digital» actual".[42] El punto de ajuste será cuando las lógicas del capital –por su capacidad desterritorializante y decodificante– colonicen la mayoría de los espacios sociales y –en palabras de Foucault– se "generali[ce] efectivamente la forma «empresa» dentro del

[39] Para una somera descripción, véase Norberto Bobbio, *Liberalismo y democracia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006. Aunque el autor sostiene que la base del liberalismo es el iusnaturalismo, basta descubrir el velo iusnaturalista para encontrar la propiedad. Esto se muestra con Locke, para quien el "fin sumo del hombre al entrar en la sociedad es el goce de sus propiedades en seguridad y paz" (John Locke, *Ensayo sobre el gobierno civil*, México, Porrúa, 1997. p. 134)

[40] Véase David Harvey, *op. cit.* Algunos autores sitúan el primer momento del neoliberalismo en el golpe de Estado en Chile, que en muchos sentidos es emblemático.

[41] Gilles Deleuze y Félix Guattari, *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Buenos Aires, Paidós, 2010, p. 259. Para Esther Díaz, *socius* es "a la formación social en su conjunto. El *socius* es 'cuerpo pleno' (o lleno). Desde este concepto, se piensa al ser humano más allá de su organismo biológico, porque sus órganos se conectan con la formación social." *Socius* se opone a la sociedad. Esther Díaz, "Gilles Deleuze: poscapitalismo y deseo", consultado en el blog de la autora http://www.estherdiaz.com.ar/textos/deleuze.htm#_ednref1, s.d.

[42] Slavoj Žižek, *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias*, Valencia, Pre-Textos, 2006, p. 16.

cuerpo o tejido social".[43] En un texto de 1938, ya Heidegger sostenía que uno de los rasgos esenciales de la ciencia moderna es "la empresa". Este rasgo generaba que se institucionalizara y operara como "actividad empresarial".[44] Pero esto que en Heidegger pasaba por ser un elemento más del desarrollo de la metafísica de la moderna "imagen del mundo", en la tradición que va de Marx a Deleuze/Guattari y Foucault se convierte en principio político disciplinador de lo social.

Lo que aquí importa destacar es que en el neoliberalismo el principio "empresa" opera como articulador social y como peritaje de evaluación y verificación de las funciones y actividades del Estado, de las instituciones sociales, de las universidades, incluida la vida misma (natural o de las personas). Así, por citar dos ejemplos, las universidades incorporan en sus planes de estudio la exigencia de que los alumnos desarrollen "competencias" y los jóvenes profesionistas se sienten orgullosos de "freelancear" y constituirse en "pequeños empresarios", mientras que los movimientos ecologistas están de beneplácito por las prácticas de reciclaje y sustentabilidad de las empresas trasnacionales (como la cadena estadunidense de cafeterías Starbucks).

Conviene insistir que este momento de generalización del principio neoliberal no sería posible si previamente no se hubiera instalado el dispositivo del que antes hablé; me refiero al *código de operación* (generalizable, impersonal, abstracto y formalizable) y el bloqueamiento de las resistencias políticas. Sobre ese código, que funciona como un esquema de operación social, el neoliberalismo pudo funcionar en tanto que máquina con la potencia para desestructurar, articular e incorporar en sus umbrales actores, cuerpos, deseos, procesos, instituciones y movimientos de protesta y oposición, e inocularlos con su principio "empresa". De esta manera, se configura el tercer momento: el de la máquina "empresarial-informatizada", en la que ya no se trata de una máquina que es usada al interior del proceso de valorización del capital, sino que se constituye en *la* máquina. Dicho de forma contrastante, si en el segundo momento de la industria mecanizada, el Estado se constituía en el límite real al capital (por más que hubiera momentos de mutua connivencia); en el momento neoliberal, el Estado es una "empresa" más de la máquina "empresarial-informatizada". Éste es el motivo por el cual la democracia *no puede no ser formal* en el momento neoliberal (tienen que vaciarse de contenido, para poder ser inoculada por el principio empresarial) y explica el fenómeno conocido en España como de "puerta giratoria", en el cual los CEO

[43] Michel Foucault, *Nacimiento de la...*, p. 277.
[44] Martin Heidegger, *op. cit.*, pp. 69, 73, 76 y 79.

pasan a ser titulares de las carteras ministeriales y los ministros pasan a ser CEO.[45] Un fenómeno que Lenin ya había identificado en un temprano texto de 1917 como una de las características de la fase superior del capitalismo, al afirmar que en esa fase se daba "la 'unión personal' de unas y otras sociedades [bancos e industria] con el gobierno".[46]

Si, por un lado, este momento maquínico neoliberal perfecciona y sutiliza sus aparatos y operaciones para valorizar el capital, por otro, algunas de sus manifestaciones sociales se tornan más brutales y criminales.[47] La perfecta técnica del bisturí de la microcirugía que salva vidas será el cruel espejismo de la mortífera tecnología del fusil ruso AK (hasta 2011 se habían producido 100 millones de unidades) o la Five-seveN belga (con láser, visión nocturna y que tiene la capacidad de penetrar chalecos antibalas) usadas en México por los narcos para asesinar. Aparentemente se trata de dos intervenciones opuestas que representan la defensa y la destrucción de la vida de las personas. Sin embargo, en la medida de que la producción del valor en el capitalismo descansa en la explotación del trabajo, no puede no constituir a las personas como *sobrantes*. El punto de quiebre no es reconocer la protección de la vida y las prácticas médico-tecnológicas de resguardo de la existencia humana en nuestros días sino cómo se ha constituido, a través de los tres momentos maquínicos que he relatado, la categoría de "persona" sobrante, prescindible y descartable.[48]

En momentos de crisis, esta poderosa máquina neoliberal tendrá la capacidad de "resetearse" y reiniciar siempre en un punto más sofisticado del proceso de producción capitalista. La crisis económica de 2008, que golpeó con dureza a la población en Estados Unidos y algunos países europeos, es una muestra de ello. Pero, ¿es que no hay una salida, un antivirus, una acción radical, una estrategia de *hackeo* de ese *mechanisches Ungeheuer*? Para algunos críticos del altocapitalismo, la resistencia no

[45] Ésta es una práctica tan generalizada y normalizada que hasta el admirado –por cierta izquierda– expresidente de Estados Unidos ofrece conferencias pagadas por fondos de inversiones de *Wall Street*, véase Amanda Mars, "Un (ex)presidente no tan excepcional", *El País*, 10 de junio, 2017, https://elpais.com/internacional/2017/06/09/actualidad/1497002900_041954.html

[46] V. I. Lenin, "El imperialismo. Fase superior del capitalismo" *Obras escogidas 1*, Moscú, Progreso, 1961, p. 723.

[47] Véase Pilar Calveiro, *Violencias de Estado. La guerra antiterrorista y la guerra contra el crimen como medios de control global*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2012.

[48] Dos botones de nuestro horror cotidiano: la práctica de extermino de personas en Tamaulipas, Veracruz y Guerrero, y las políticas de gentrificación que expolian a los tradicionales moradores de los barrios viejos de la Ciudad de México y Barcelona.

puede provenir de la tradicional lucha de clases, de los movimientos sociales ni de la ciudadanía porque serían productos del mismo *código de operación* del desarrollo de producción del capital. Así, para Deleuze y Guattari, la genuina oposición vendría de los "fuera-clase" representado por el esquizo, que haría las veces del sujeto político.[49] Por su parte, desde las mismas tradiciones marxistas, la escuela de la "crítica del valor" sostiene una idea similar: el derrumbe del capitalismo sólo puede provenir de sus propias limitaciones y contradicciones internas. En palabras de Jappe: "la producción capitalista de mercancías contiene, desde el inicio, una contradicción interna, una verdadera bomba de relojería colocada en sus mismos fundamentos".[50] Si esto es correcto, ¿quiénes serían los relojeros? Intuyo que en la medida que la informatización y virtualidad del devenir maquínico se haga una práctica generalizable (el cambio del dinero-oro, al papel-moneda y luego al dinero-virtual o la transformación del trabajo y el cuerpo como apéndices de lo virtual, son quizá signos de ello), también abrirá opciones de resistencia desde su mismo soporte maquínico-informatizado.

BIBLIOGRAFÍA

Basalla, George, *La evolución de la tecnología*, Barcelona, Crítica, 2011.

Benjamin, Walter [1936], "La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica", *Obras,* Libro I, vol. 2, Madrid, Abada, 2008, pp. 49-85.

Bimber, Bruce, "Karl Marx and the Three Faces of Technological Determinism", *Social Studies of Science*, vol. 20, núm. 2, mayo 1990, pp. 333-351.

Burgos, Jesús Alonso, *Teoría e historia del hombre artificial*, Madrid, Akal, 2017.

Calveiro, Pilar, *Violencias de Estado. La guerra antiterrorista y la guerra contra el crimen como medios de control global*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2012.

Díaz, Esther, "Gilles Deleuze: poscapitalismo y deseo", http://www.estherdiaz.com.ar/textos/deleuze.htm#_ednref1, s.d.

Escalante Gonzalbo, Fernando, *El neoliberalismo*, México, El Colegio de México, 2015.

Esquirol, Josep M., *Los filósofos contemporáneos y la técnica. De Ortega a Sloterdijk*, Barcelona, Gedisa, 2011.

Foucault, Michel [1975], *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, México, Siglo XXI Editores, 2001.

———, *Nacimiento de la biopolítica*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2012.

[49] Gilles Deleuze y Félix Guattari, *op. cit.*, p. 263.

[50] Anselm Jappe, Robert Kurz y Claus-Peter Ortlieb, *El absurdo mercado de los hombres sin cualidades. Ensayos sobre el fetichismo de la mercancía*, Madrid, Pepitas de Calabaza, 2014, p. 22.

Harvey, David, *Breve historia del neoliberalismo*, Madrid, Akal, 2015.

Heidegger, Martin, "La época de la imagen del mundo", *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 2001, pp. 63-90.

Hobbes, Thomas, *Leviatán. La materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990.

Jappe, Anselm, Robert Kurz y Claus-Peter Ortlieb, *El absurdo mercado de los hombres sin cualidades. Ensayos sobre el fetichismo de la mercancía*, Madrid, Pepitas de Calabaza, 2014.

Lenin, V. I., "El imperialismo. Fase superior del capitalismo", *Obras escogidas 1*, Moscú, Progreso, 1961, pp. 691-798.

Locke, John, *Ensayo sobre el gobierno civil*, México, Porrúa, 1997.

Deleuze, Gilles y Félix Guattari, *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Buenos Aires, Paidós, 2010.

Donald MacKenzie, "Marx and the Machine", *Source: Technology and Culture*, vol. 25, núm. 3, julio de 1984, pp. 473-502.

Mars, Amanda, "Un (ex)presidente no tan excepcional", *El País*, 10 de junio, 2017, https://elpais.com/internacional/2017/06/09/actualidad/1497002900_041954.html

Marx, Karl, *Manuscritos económicos-filosóficos de 1844*, Buenos Aires, Colihue, 2010.

________, *El capital* [1867], tomo I, vol. 2. Crítica de la economía política. Libro primero. El proceso de producción del capital, México, Siglo XXI Editores, 2009.

________, *Das Kapital vol. 1 –Kritik der politischen Ökonomie*, Hamburgo, Nikol Verlag, 2016.

________ y Friedrich Engels [1848], *Manifiesto del Partido Comunista*, Moscú, Progreso, 1990.

Mbembe, Achille [2006], *Necropolítica*, Madrid, Melusina, 2011.

Ortega y Gasset, José, "Meditación de la técnica" [1939], *Obras completas*, tomo V (1932-1940), Madrid, Fundación Ortega y Gasset-Taurus, 2006, pp. 551-605.

Tarazona Sepúlveda, Luis Alberto, "Disquisiciones sobre la técnica y la tecnología: en busca de su fundamentación", *Ingeniería y Desarrollo*, núm. 11, julio, 2002, pp. 122-142.

Veraza, Jorge, *Karl Marx y la técnica desde la perspectiva de la vida. Para una teoría marxista de las fuerzas productivas*, México, Itaca, 2012.

Žižek, Slavoj, *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias*, Valencia, Pre-Textos, 2006.

19. EL LEGADO DEL CONCEPTO DE CRISIS EN MARX FRENTE AL NEOLIBERALISMO

MARÍA PÍA LARA*

Los trabajos sobre la obra de Karl Marx durante el siglo XX fueron copiosos y eran leídos con asiduidad por los jóvenes en los cursos de filosofía y en la mayoría de las universidades. Se leían autores italianos,[1] franceses,[2] checoslovacos[3] y mexicanos.[4] Todos ellos trabajaron en detalle el aspecto interpretativo de su obra con una vena casi religiosa. Pero lo cierto es que eran esfuerzos más de hermenéutica que de creatividad conceptual. La obra de Marx parece ahora volver a presentarse en toda su actualidad y ha dado lugar a importantes contribuciones innovadoras que despejan el camino de la creatividad porque son análisis ya no sólo hermenéuticos, sino con el propósito de brindar una mejor percepción crítica acerca de los nuevos estadios históricos del capitalismo y de sus fuentes ideológicas vinculantes con el neoliberalismo.

Este regreso a Marx no aparece solamente como una respuesta a los retos del presente sino que también ha habido un esfuerzo por historizar y contextualizar su obra, señalar su alcance teórico y sus límites históricos. Podemos hallar ejemplos de estos esfuerzos históricos en la muy reciente biografía de Jonathan Sperber, *Karl Marx: A Nineteenth-Century Life*[5] y en el trabajo de Gareth Stedman Jones, *Karl Marx: Greatness and Illusion.*[6] Pero mientras estos historiadores han hecho un esfuerzo por colocar la obra de

* Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

[1] Filósofos como Galvano della Volpe, Umberto Cerroni, Massimo Cacciari, etcétera.

[2] El filósofo más respetado y conocido entre los marxistas fue Louis Althusser, cuya obra sigue siendo muy discutida y apreciada, pero también está Lucien Goldmann, Henri Lefebre, etcétera.

[3] Estoy pensando en el filósofo de la entonces Checoslovaquia Jindrich Zelenyi, con su obra *La estructura lógica del capital,* traducida al castellano por Manuel Sacristán, y otros autores como Karl Korsch.

[4] En México se discutió mucho la obra de Althusser en relación con Marx (pensadores como Carlos Pereyra o Enrique González Rojo). El más conocido marxista nació en Argentina, pero desde 1976 se exilió en México y está nacionalizado como mexicano, se trata de Enrique Dussel. Por último, Bolívar Echeverría, quien de Ecuador vino a México y aquí impartió exitosamente sus clases sobre *El capital* durante muchos años y con mucho éxito.

[5] Jonathan Sperber, *Karl Marx: A Nineteenth Century Life,* Nueva York, Liveright, 2013.

[6] Gareth Steadman Jones, *Karl Marx: Greatness and Illusion,* Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 2016.

Marx como la de un clásico, lo que en ambas se encuentra como un aspecto más significativo es su actualidad, especialmente porque su diagnóstico enlaza con la interna conexión entre la teoría y la práctica, lo que supuso un esfuerzo por construir una investigación de las crisis del capitalismo y los problemas para desarrollar su propia versión de una crítica a la economía política de su tiempo. Ambos historiadores ofrecen suficiente evidencia respecto al poder intelectual que la obra de Marx aún posee y que, a pesar de haber sido un autor cuyos intereses estaban enmarcados en el siglo XIX, aún no hemos podido relegarlo a los estantes de las bibliotecas como si fuera sólo un pensador clásico. Marx comprendió cómo las economías del libre mercado, separadas de un marco económico-político, siempre terminan por producir desigualdades radicales. Para él, el fin del capitalismo estaba destinado a su autodestrucción y por eso elaboró un concepto particular de "crisis", y el papel de la crítica fue su mejor "arma" para despejar el camino hacia la práctica. Así, quizá podemos retomar el trabajo conceptual de Reinhart Koselleck, cuyo primer interés teórico fue desarrollar una conexión entre los conceptos de crisis y crítica para reconstruir cómo la crítica que emergió en el siglo XVIII y XIX llevó al uso conceptual de la categoría de "crisis", definiendo con ella el proceso que llevó a los actores políticos del siglo XVIII a destruir el Estado absolutista y luego a los estudios posteriores contra el Estado burgués.[7] Años más tarde, Koselleck intentó esclarecer lo que concibió como las estructuras diacrónicas que son internas al curso de los eventos históricos, pues "toda historia rinde testimonio del hecho de que los actores perciben una secuencia temporal-estructural de inauguración, momentos álgidos, *peripatía*, crisis y su terminación".[8] Por eso, hemos de volver a una más reciente genealogía que hizo Koselleck tras el primer intento de desarrollar este concepto, pero ahora enmarcado en la historia estructural.

KOSELLECK: LA ESTRUCTURA CONCEPTUAL DEL TÉRMINO "CRISIS"

En *Los futuros del pasado* (*Vergangene Zukunft*),[9] Koselleck advierte que el término *estructura*, a pesar de haberse colado en la historia, consiste en

[7] Reinhart Koselleck, *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*, Madrid, Trotta, 2007.

[8] Reinhart Koselleck, *Futures Past. On the Semantics of Historical Time*, Cambridge, The MIT Press, 1985, p. 107. La traducción al castellano es mía.

[9] El libro ha sido traducido al castellano como *Futuro pasado*, pero el título está equi-

ser un espacio donde no entran directamente los aspectos temporales de los eventos que han sido producidos por medio de la experiencia, sino que la repetición de ciertas estructuras temporales (cíclicas, por ejemplo) configuran las capas espaciales de una concepción particular que él llama la "historia estructural". Las estructuras son supraindividuales e intersubjetivas. No existen fuera del tiempo sino que adquieren un carácter procesual y es entonces cuando pueden ser material de la experiencia cotidiana. Según la genealogía desarrollada por Koselleck en su posterior ensayo "Krise",[10] el término griego *Krísis* proviene del verbo *kríno* que significa separar, escoger, enjuiciar o decidir. Este término fue constitutivo de la política griega y tuvo la carga semántica de ser utilizado como un referente de las "luchas" y "decisiones" de carácter político, como lo advierte Koselleck al referirse a Tucídides como un actor que utilizó dicho término para referirse a las batallas que él consideró como decisivas.[11] Sin embargo, Koselleck advierte que este concepto tuvo asociado también un sentido de "crítica" y aunque históricamente ambos términos de crisis y crítica fueron separados, siempre estuvieron relacionados. Aristóteles, por ejemplo, utilizó esta expresión en ambos sentidos.[12] El expreso contenido semántico de referirse a decisiones o resoluciones lo vincula, así, a lo que la comunidad política entiende como lo más conveniente a decidir políticamente hablando.

Pero el otro vínculo genealógico de crisis tiene un origen religioso (en el Antiguo y en el Nuevo Testamento) en el que "enjuiciar" se vincula también con "una promesa de salvación".[13] Para Koselleck, dicha expresión gana significación cuando se la asocia con las promesas apocalípticas. A su vez, el concepto tiene un origen jurídico que también se conecta con la teoría médica que proviene del *Corpus Hippocraticum*, escrito por Galeno (129-199),[14] quien veía las crisis como una enfermedad que tiene un ciclo observable y que permite concebir un determinado tiempo para que se aclare si la persona podría sobrevivir o no. Así, crisis se convierte

---

vocado, ya que lo que Koselleck quería conceptualizar eran los diversos conceptos del futuro que existieron de forma histórica, o sea, en el pasado, por eso se trata, en realidad, de "Los futuros del pasado". Véase Reinhart Koselleck, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993.

[10] Otto Brunner, Werner Konze y Reinhart Koselleck, *Geschichtliche Grundbegriffe: Historiches Lexicon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1972-1997, pp. 617-650. En español puede encontrarse en Reinhart Koselleck, *Crítica y...*, pp. 241-281.

[11] Véase Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, Madrid, Alianza, 2008.

[12] Aristóteles, *Política*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989.

[13] Reinhart Koselleck, Apéndice del libro *Crítica y...*, p. 242.

[14] Hipócrates, *Tratados hipocráticos*, Madrid, Gredos, 1983.

en un término procesual (con relación a lo jurídico y en su origen médico) y, al mismo tiempo, como un momento en el que la decisión todavía no se ha tomado (en su sentido teológico). Así pues, el uso teológico, el jurídico y el médico coinciden semánticamente en el uso moderno político y social del concepto de crisis.

Koselleck señala que el primero en utilizar en forma moderna el término crisis (1762) fue Rousseau,[15] quien transformó la semántica de este concepto que ahora aparecía como algo nuevo (contra la fe optimista en el progreso y contra una concepción cíclica de carácter estático). Rousseau pensaba que con la caída de los monarcas sobreviene un estadio donde habría la posibilidad de muchas revoluciones por venir. Así, el futuro se avizoraba como mitad prognosis y mitad profecía. De ser un concepto escatológico, crisis se convierte en un concepto filosófico-histórico. Diderot también siguió este uso conceptual (1778), en el cual aparece de nuevo el vínculo de la crisis con la enfermedad y la necesidad de una solución.[16] Así, señala Koselleck: "Y en ambos casos, las figuras argumentales de la repetibilidad estructural de una crisis y de la insuperable unicidad de la inminente crisis forman parte del uso lingüístico".[17] Aunque ni Rousseau ni Diderot explicaron el sentido en el que entendían dicho concepto, su uso contenía una dosis de la raíz médica (diagnóstico) y de la raíz escatológica. Se expresaba la sedimentación de la experiencia combinada con una forma nueva de liberar expectativas. Por ello, Koselleck consideró que desde el siglo XVIII el concepto de crisis se convierte en una *estructura epocal de la modernidad.*[18] Con la llegada de la revolución americana, Thomas Paine eligió el término de *The Crisis* para su periódico.[19] Ya entonces él lo entendía como una transformación y ampliación del concepto de "revolución". Habiendo sido discípulo de Rousseau, su perspectiva enlazaba la victoria de un mundo nuevo y el fin de otro. Pero el término no dejó de utilizarse en otras versiones, como lo hizo Edmund Burke en un sentido totalmente opuesto al de Paine.[20] Para él, la ruptura no es necesariamente la mejor opción y la semántica de su diagnóstico estaba más apegada al sentido médico.

[15] Jean-Jacques Rousseau, *El contrato social o principios de derecho político,* Madrid, Tecnos, 2007.

[16] Denis Diderot, *Essai sur les règnes de Claude et de Néro* (1778), *Oeuvres complètes,* París, J. Assézat y M. Tourneaux, 1875, p. 28.

[17] Reinhart Koselleck, *Crítica y...*, p. 252.

[18] *Ibid.*, p. 253.

[19] Thomas Paine, "The Crisis", *Writings,* Nueva York, Burt Franklin, 1969, facsímil de G. P. Putnam's Sons, 1894-96.

[20] Reinhart Koselleck, *Crítica y...*, p. 254.

Lo que importa ahora para nuestro análisis es que con los usos opuestos que le dieron Paine y Burke[21] se hace visible el carácter del uso conceptual del término como un "concepto de combate".[22] Ello significa que el concepto será utilizado para esbozar un programa diagnóstico que se afianza en la medida en que este sentido puede ser utilizado para esgrimir diversas alternativas que enmarcan las posiciones políticas de los actores con mayor claridad en el territorio de los usos conceptuales y para abrir el espacio teórico a las perspectivas futuras que se quieren diseñar.

En el mundo alemán, Herder fue el primer autor que utilizó el concepto en forma filosófica-histórica (1744).[23] Su trabajo analizaba distintas alternativas y tendencias históricas y los posibles cambios institucionales. Frente a los desafíos que supuso la época de la revolución, Herder hizo uso de la alternativa "revolución" y "evolución" e hizo hincapié en que ya no podría utilizarse el término sólo como una alternativa sino como una "modificación a largo plazo".[24] Cuando la metáfora médica palidece, como en el uso que le da Herder, el concepto histórico comienza su camino de independencia. Schlegel utilizó esta expresión como una categoría histórica que describía los avances con respecto del pasado.[25] El concepto se convirtió en central para los jóvenes hegelianos. Se buscaba elaborar una crítica que pugnara contra la realidad y que impulsara teóricamente una "crisis". Mientras que otros pensadores como Burckhart[26] y Droysen[27] no sintieron predilección por las posibles alternativas, el énfasis con el que utilizan el término se dirige hacia la crisis de la historia universal. Se conciben entonces las varias posibilidades de crisis fracasadas y de las "crisis fabricadas",[28] y, con ello, el uso conceptual del término supuso un modelo "transpersonal" de interpretación en el que se entrelazan diversos sentidos y se entrecruzan plazos largos y cortos.

[21] Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France*, Londres, J. M. Dent and Sons, 1910.

[22] Reinhart Koselleck, *Idem.*

[23] Johann G. Herder, "Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit", *Sämtliche Werke*, Leipzig, Reclam, 1990. En español aparece en Johann G. Herder, *Obra Selecta*, Madrid, Alfaguara, 1982.

[24] Reinhart Koselleck, *Crítica y...*, p. 256.

[25] Friedrich Schlegel, *Sobre el estudio de la poesía griega*, Madrid, Akal, 1996.

[26] Jacob Burckhart, *Reflexiones sobre la historia universal*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

[27] Johann G. Droysen [1854], "Zur Charakteristik der europäischen Krisis", *Politische Schriften*, Munich, Oldenbourg, 1933, p. 328.

[28] Reinhart Koselleck, *Crítica y...*, p. 263.

LA APORTACIÓN ORIGINAL DE MARX AL CONCEPTO DE CRISIS

El concepto de crisis le debe mucho a los usos que le dio la economía, ya que los estudios económicos fueron incorporando las experiencias cotidianas en lo que llamaron como crisis económicas, las cuales estuvieron desde el principio asociadas al sistema capitalista, mientras que la expresión crisis ya era frecuente en inglés en el siglo XVIII, pero no llegó a Alemania sino hasta el XIX, cuando se reincorporó el significado vinculado con su origen médico. El uso del término crisis en la economía le permitió desarrollar un mayor rigor teórico. En 1844, Engels redujo el concepto de "crisis" a su sentido cíclico.[29] Marx retoma el concepto como una categoría central para la economía política. Sin embargo, fue el desarrollo que le dio como una teoría económica vinculada con la historia y la sociedad lo que permitió a Marx señalar que las crisis contenían elementos "sistémico-inmanentes y sistémico-explosivos", a partir de los que explicó los síntomas de las crisis capitalistas recurrentes.[30] En lo que sigue, quisiera concentrarme en la forma en la que el Marx histórico supo utilizar el binomio "crisis y crítica", ya que él combinó potencialmente la correlación particular entre estas dos categorías, tal y como Koselleck advertía que estaban vinculadas en su origen, lo que posibilitó transformar al concepto de "crisis" en una estructura procesual de la economía política, la cual también depende del papel de la crítica, si recordamos lo que significa la secuencia estructural propuesta por Koselleck. Marx supo conectar los conceptos de crisis y crítica como dos vehículos de acción revolucionaria. Mi hipótesis en este trabajo es que la interna conexión entre la estructura conceptual de los conceptos de "crisis y crítica" ha sido un vehículo imprescindible para traer el legado contemporáneo de Marx y ello ha permitido actualizarlo por los autores contemporáneos que ahora nos ofrecen la posibilidad de comprensión de ciertos cambios históricos del presente, haciendo hincapié en cómo éstos aparecen indicando cambios estructurales en las autonarraciones y en cómo las crisis ocupan un lugar especial en estas secuencias estructurales históricas narradas. Para ello, debo volver a los tiempos históricos de desconexión entre la crítica y la crisis y de cómo ha sido recuperada esta etapa histórica con autores que se sirven de la obra de Marx para generar una posible y nueva interconexión entre crisis y crítica.

[29] Engels lo utilizó en su texto *Lineamientos de una crítica de la economía política.* Citado en Reinhart Koselleck, *Crítica y...*, p. 268.

[30] Reinhart Koselleck, *Crítica y...*,, p. 269.

Cuando Marx comenzó a realizar la crítica de los autores de la economía política durante el periodo de 1844,[31] no había una crítica radical hacia el proceso de producción capitalista, ni tampoco existían relatos que vincularan al capital con contradicciones específicas de la economía burguesa. Lo que había desde los años cuarenta del siglo XIX era una mención al concepto de crisis a partir del cual se proponían reformas. El concepto, sin embargo, ya había ascendido a "supraconcepto" histórico con el que se dieron "nombres a los desafíos del siglo".[32] Tampoco hallamos mención de las "fuerzas" o de las "relaciones" de producción en los escritos marxianos de 1845 al 46.[33] Marx empezó a ocuparse de la economía burguesa en *La miseria de la filosofía*, ya que fue ahí donde él tomó de Ricardo[34] los elementos que le permitirían elaborar su propia teoría del valor.[35] Nada original supuso este intento hasta que Marx se trasladó a Londres en 1850-51 y empezó a utilizar la teoría del valor de Ricardo para ocuparse de la riqueza burguesa como un proceso histórico. Entonces comenzó a utilizar el término de "capital", de la "forma de valor", que le llevó hasta el concepto de "las fuerzas de producción". Sólo entonces hizo la aparición el concepto cíclico del crecimiento de las fuerzas productivas y el volátil desarrollo de la sobreproducción, con el consiguiente efecto del desempleo, las reacciones críticas de los trabajadores y la apertura del horizonte de esperanza de cambio. La forma en la que Marx utilizó la teoría de Ricardo poco tenía que ver con las preocupaciones de este último. La noción de valor de Ricardo era limitada. Marx pensó que la teoría del valor de Ricardo era la forma más abstracta de la riqueza burguesa. Sin embargo, él quiso describir con más detalle el trabajo no pagado y demostrar que lo relevante era que éste producía a la plusvalía. Fue concretamente en 1857 cuando todos los cabos sueltos de la teoría de Marx articularon el conjunto del proceso estruc-

[31] Véase Gareth Steadman Jones, *op. cit.*, p. 208.

[32] Reinhart Koselleck, *Crítica y...*, p. 267.

[33] Karl Marx y Friedrich Engels, *Collected Works (MECW)*, 50 volúmenes, Londres y Nueva York, 1975-2005. Véase también Gareth Steadman Jones, *op. cit.*, pp. 226-228. En castellano, véase Karl Marx y Friedrich Engels, *Escritos de Juventud*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.

[34] David Ricardo, *The Principles of Political Economy and Taxation*, Londres, John Murray, 1821.

[35] Koselleck comenta que "Marx moldea las bases sistemáticas de estas explicaciones y procesos –aquí sólo toscamente esbozados– ateniéndose a la ley, ya descubierta por Ricardo, "de la tendencia decreciente del beneficio". Una vez que el grado de explotación cae "por debajo de cierto límite... perturbaciones y paralizaciones del proceso de producción capitalista, crisis y destrucción de capital se hacen inevitables" (Reinhart Koselleck, *Crítica y...*, p. 270).

tural de las crisis.[36] De su lectura de los economistas radicales franceses tomó el concepto "fuerza de trabajo" (Buret[37] y Proudhon[38]) y de su lectura de Ricardo elaboró al detalle su teoría del valor o la plusvalía. Más allá de todo el tecnicismo que involucra este desarrollo de la economía política, lo que Marx fue capaz de concluir era que el capital posee un mecanismo inmanente de crisis.[39] Por ello, la estructura narrativa que eligió fue precisamente la de desarrollarlo como una estructura narrativa procesual de "explosiones, cataclismos y crisis".[40] De ahí que toda su labor al desarrollar la crítica de la economía política[41] radicara en poder conectar la estructura diacrónica a la que Koselleck se refería, acerca de cómo ciertas estructuras narrativas sirven de marcos históricos que definen movimientos de largo alcance, con aquello que sólo posteriormente somos capaces de insertar como parte de nuestra experiencia cotidiana. Sin embargo, es necesario no perder el detalle de que la estructura procesual que Marx eligió con la conexión entre crítica y crisis, llevaba un momento de resolución que contemplaba un futuro, pero éste no tenía aún las capas experienciales e históricas necesarias para su diseño.[42] El término de crisis conservó una acepción positiva, pero como señala Koselleck, en la medida en que las recurrentes crisis no ocasionaron revoluciones, la teoría de Marx ganó mayor autonomía:

[36] Karl Marx, Karl, *Grundrisse. Foundations of the Critique of Political Economy*, Nueva York, Penguin, 1973.

[37] Eugène Buret, *De la misère des classes laborieuses en Anglaterre et en France*, París, Paulin, 1840.

[38] Joseph-Pierre Proudhon, *The Philosophy of Poverty. The System of Economic Contradictions*, Auckland, The Floating Press, 2012.

[39] Gareth Stedman Jones, *op. cit.*, p. 381.

[40] Recuérdese cómo definió la estructura narrativa Koselleck en la primera parte de este trabajo.

[41] Véase *Ibid*, pp. 377-383.

[42] El tema del futuro y de la imaginación en Marx acerca de lo que sería la sociedad tras la revolución no deja de ser un enigma. Stuart Jeffries se refiere a este tema cuando aborda el interés de Walter Benjamin sobre el pasado y su radical renuncia a pensar el futuro. Así, Jeffries señala: "El marxismo fue una filosofía política pensada por un judío, y es notoriamente malo al imaginar el futuro comunista para el cual el proletariado luchaba ostensiblemente. Quizá se trató del fracaso del uso de la imaginación, si es eso lo que ocurrió [...]. Sabemos que a los judíos se les tenía prohibido investigar el futuro", escribió Benjamin en páginas posteriores a su descripción del ángel. "La Torah y las plegarias instruían acerca de la memoria. Ello le robó al futuro de su magia, en el que todos aquellos que sucumbieron se convirtieron en los profetas de la ilustración". Véase Stuart Jeffries, *Grand Hotel Abyss. The Lives of the Frankfurt School*, Nueva York y Londres, Verso, 2016, p. 150.

> Sobrepasó a todas las teorías anteriores desde el momento en que –siguiendo el hilo conductor del predominio de los factores económicos– era a la vez una teoría de la historia y de la sociedad [...] en *El capital*,[43] Marx tematizó las contradicciones inmanentes al sistema, contradicciones que nunca dejaban de producir nuevas crisis, para deducir de ello las condiciones que empujaban a la superación del sistema en su conjunto. Así, pues, su teoría de las crisis contenía elementos sistémico-inmanentes y sistémico-explosivos de lo cual proviene la divergente recepción que tuvo en la praxis marxista y en la historia de la teoría económica.[44]

El que Marx no haya pensado en poder generar un concepto de Estado que pudiera denominarse como "postburgués", alentó la debilidad teórica más grande con la que la política nos reta ahora, pero según Koselleck, fue una elección teórica del propio Marx. Koselleck aduce que Marx intentó destruir todo concepto sustancial de la historia vinculado con una concepción "metafísica".[45] Lo que Marx comprendió, Koselleck señala, es que había que separar el hacer humano de lo que ocurre efectivamente a largo plazo. Esta diferencia la hace un autor particular, pues tanto sus análisis del capital (y sus crisis), como su crítica a la ideología, le permiten mofarse de aquellos que se piensan como "fabricantes de la historia".[46] Marx sabía acerca de los límites de la factibilidad, aun cuando reconocía que "los hombres hacen su historia, pero no espontáneamente, en circunstancias elegidas por ellos mismos, sino en circunstancias inmediatamente halladas, dadas y transmitidas".[47] Lo que le permite a Koselleck concluir que Marx era consciente de la factibilidad y de las contingencias de la política, así como de sus condiciones estructurales socioeconómicas (sistémicas). Con ello, según Koselleck, la estrategia elegida por Marx fue la de alejar su teoría del horizonte utópico de las expectativas inmediatas, lo que provocó que sus tesis no se convirtieran en una teoría falsa. Para él, como para Koselleck: "las consecuencias de la explotación económica, el avasallamiento político y la represión religiosa no se pueden cortar a voluntad".[48] La posible concepción de pensar

[43] Karl Marx, *El capital*, Barcelona-Buenos Aires-México, Crítica/Grijalbo, 1976, y Karl Marx, *Teorías sobre la plusvalía*, Barcelona-Buenos Aires-México, Crítica/Grijalbo, 1977.

[44] Reinhart Koselleck, *Crítica y...*, p. 269.

[45] Reinhart Koselleck, *Futuro pasado...*, p. 262.

[46] *Idem.*

[47] Karl Marx, *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*, Nueva York, International Publishers, 1968, p. 15.

[48] Reinhart Koselleck, *Futuro pasado...*, p. 266.

en un Estado "postburgués" no podía ser parte de su teoría porque implicaría la vinculación con una apertura de "futuro" que era simplemente utópica. Los deseos podían expresarse, pero las prognosis sólo adquirieron su fuerza (médica/teológica) gracias a una perspectiva en la que el concepto de "crisis" estuvo enmarcado dentro de la economía política y, de esta forma, al haber podido conceptualizar la inmanencia del capitalismo como algo sistémico, lo que captó fueron los ciclos recurrentes de destrucción e innovación.

LA RECUPERACIÓN DEL PAPEL DE LA CRÍTICA Y DEL CONCEPTO DE CRISIS FRENTE A LA CRISIS ACTUAL DEL CAPITALISMO EN SU EXPRESIÓN NEOLIBERAL

Son dos los ejemplos que he elegido para destacar el papel de la crítica de la economía política actual y de la recuperación del concepto de crisis manifiesto en los efectos del neoliberalismo. El primer intento crítico de abordar el tema de la transformación de la crítica de la economía política frente al capitalismo se lo debemos a dos sociólogos de origen francés, Luc Boltanski y Ève Chiapello, cuyo trabajo tiene un título weberiano que ya nos aclara lo que ellos quieren presentar en términos de la sustitución de valores más aptos para el capitalismo: *El nuevo espíritu del capitalismo*.[49] Dicho texto aborda el tema de la transformación del ejercicio de la crítica hacia una crítica de origen estético, el cual terminó configurando los nuevos proyectos de los actores políticos con valores estéticos como el de la subjetividad, la identidad, la autenticidad, la autonomía y el reconocimiento, porque eran los más eficaces para los objetivos neoliberales.

El análisis de Boltanski y Chiapello se concentra en ver cómo se bifurcó el concepto de crítica, primero en su forma más politizada en los años cincuenta y sesenta, en la que cristalizaron las conexiones entre el marxismo teórico con la aparición de los sindicatos, los movimientos obreros y estudiantiles, y luego en la crítica estética que fue la fuente de los nuevos movimientos sociales postmarxistas y cuyos valores eran afines al consumo y la autoinversión (*self-fashioning*). Ellos achacan la pérdida de la carga crítica del marxismo al tránsito que supuso el inicio de la etapa histórica del fin del comunismo en el siglo XX y a la entrada del neoli-

[49] Luc Boltanski y Ève Chiapello, *El nuevo espíritu del capitalismo*, Madrid, Akal, 2002.

beralismo. Las teorías filosófico-políticas y sociológicas abandonaron el estudio de la economía política y a su forma particular de hacer crítica social. Su lugar lo ocuparon los proyectos teóricos en torno a la democracia deliberativa y el activismo de diversos grupos sociales que explotaron la dimensión estética de la crítica a partir de las experiencias de sufrimiento, de la exclusión o del no reconocimiento. Según ellos, dichas teorías terminaron por encausar, fortalecer y propiciar un horizonte de objetivos políticos a corto plazo, enfocados estrictamente en pequeñas transformaciones institucionales. Las demandas se tradujeron en ciertas formas de inclusión social cuyos contenidos eran expresados en términos morales, dejando así vacío el campo político-económico. Estos movimientos planteaban una posible nueva relación entre la democracia y el capitalismo. Sus posiciones teóricas y parte del activismo terminaron por alimentar la forma en la que el capitalismo reforzó su proyecto consumista con la ideología neoliberal. El sometimiento de la democracia política al mercado permitió hacer pensar que los derechos de participación podrían traducirse como reclamos del consumo. Y el tema de la igualdad económica-política se perdió del horizonte de las expectativas de los posibles actores políticos. El olvido de las relaciones de explotación económica, de las persistentes crisis y de la dominación sistémica y colonizadora del capital fue el fruto de una revolución que cristalizó con el nuevo papel de la crítica estética. La caída del comunismo preparó el terreno de la ideología neoliberal con afirmaciones como "el fin de las ideologías", "el fin de la historia" y el triunfo del capitalismo porque ya no existía adversario alguno.[50] Esta última etapa culmina en el siglo XXI con lo que otro historiador, Samuel Moyn, llamó "el fin de las utopías".[51] Cierto es que el análisis de Boltanski y Chiapello se ocupa de lo que ocurrió sólo en Francia y deja sin tematizar problemas de las luchas de los derechos civiles en Estados Unidos y las demandas de igualdad radical que supuso el activismo del feminismo en el mundo entero.

El feminismo es quizás el aspecto que menos tiene que ver con la crítica estética y que está más interconectado con la separación que el capitalismo lleva a cabo entre el trabajo asalariado y el no asalariado (el doméstico), entre el contrato social y el contrato sexual, entre la producción social del trabajo y el de la reproducción social a cargo de las mujeres. Por eso, el esfuerzo conceptual que mejor responde a la crítica de estos

[50] Ahora se denomina con las siglas TINA (*There is No Alternative*).

[51] Samuel Moyn, *The Last Utopia. Human Rights in History*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 2010.

sociólogos es el de Nancy Fraser.[52] Ella elige de nuevo la estructura conceptual de "crisis y crítica" y se centra en la radical asimetría del trabajo asalariado y no asalariado, del problema de género como central para el capitalismo, junto a la perspectiva de la explotación de la naturaleza como las tres dimensiones indisociables en las que el capitalismo funciona a través de divisiones y separaciones. Mientras que el papel de la crítica que desarrolla Fraser funciona retomando el ámbito de la economía política con una conceptualización actualizada: concibe al capitalismo como un orden social institucional, político y económico, que se actualiza a partir de ciertos periodos de crisis intermitentes que necesitamos esclarecer. Aquí vemos de nuevo cómo el papel de la crítica no puede ya separarse del concepto de crisis. Por un lado, retomando el trabajo de Boltanski y Chiapello, el análisis de Fraser va mucho más lejos que el de los sociólogos franceses porque ella piensa que durante los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial, las demandas sociales fueron el origen del Estado social de bienestar y aparecieron los derechos sociales gracias a los reclamos de los sindicatos y del movimiento obrero. Estas luchas permitieron que el capitalismo supiera aprovechar las críticas y las demandas sociales para hacer las modificaciones pertinentes al interior de su proyecto político, lo cual también permitió el reacomodo de las expectativas de los trabajadores, cerrando así sus horizontes de expectativas de transformar radicalmente a su sociedad. Así, en este esquema, el reciclaje de las crisis del capitalismo sólo se puede comprender por una doble dinámica estructural entre crisis y crítica porque existen fuerzas y movimientos sociales que generan un descontento, el cual amenaza con destruir al capital, y éste termina modificándose para poder resistir el embate y los retos revolucionarios. Por eso la obra de Karl Polanyi –*La gran transformación social*–[53] queda inserta como un movimiento histórico más, porque permite capturar el momento histórico en el que un Estado social de bienestar fue creado debido a un doble resultado: como producto de las fuerzas sociales movilizadoras y como parte del proceso de reacomodo capitalista. Fraser recaba entonces en los procesos de cómo las fuerzas sociales necesitan una crítica que permita la deslegitimación de estas crisis intermiten-

[52] Nancy Fraser, "Legitimation Crisis? On the Political Contradictions of Financialized Capitalism", *Critical Historical Studies*, vol. 2, núm. 2, otoño, 2015, pp. 157-189. Véase también: Nancy Fraser, "Enrichment: The New *Form* of Capitalism? A Reply to Boltanski and Esquerre", *Teoría Política*, Nuova Serie, vol. VI, 2016. pp. 307-313, y Nancy Fraser, "Family, Feminism, Finance: On the Social Contradictions of Contemporary Capitalism" (manuscrito), conferencia "Marc Bloch" impartida en París, 2016.

[53] Karl Polanyi, *The Great Transformation. The Political and Economic Origins of Our Time*, Boston, Beacon Press, 2001.

tes. Se trata de una recuperación acerca de la forma de pensar en las crisis como una transformación total. Así, lo que con Boltanksi y Chiapello sólo aparecía como el abandono de la crítica de la economía política por una fuente de valores estética, con la consiguiente transformación del papel de la crítica que mejor convino al neoliberalismo, para Fraser aparece ahora como una estructura inmanente del capital, cuyos momentos históricos de crisis permiten su reacomodo y requieren de un ulterior movimiento deslegitimador contra el neoliberalismo. De ahí que la obligación del teórico actual, piensa Fraser, sea proponer que el proceso estructural y narrativo de la "crisis y crítica" debe reestructurarse al abrirse hacia el espacio conceptual de un imaginario social producido por los actores políticos que permita pensar en "la emancipación" de los movimientos sociales como un proyecto contrahegemónico hacia el neoliberalismo. Lo que termina siendo un orden social institucional es su específica topografía: separando la producción económica de la reproducción social y ésta de la naturaleza, que se comprende mejor si partimos de las estructuras narrativas que vimos con Koselleck, pues ellas deberían terminar por mostrarnos que el concepto de crisis acuñado por Marx puede ser útil cuando se encuentran nuevas singularidades en las experiencias del presente y se relacionan con los contextos extendiendo el sentido médico por sobre el teológico (aunque nunca terminan por separarse del todo). Por ello, las reconstrucciones históricas de mis dos ejemplos (Fraser y Boltanksi, y Chiapello) confirman el hecho de que las subsecuentes crisis del capitalismo tardío y el papel de la crítica han permitido mostrar cómo el neoliberalismo ha sido utilizado como una herramienta que recubre el proceso, cuyo objetivo fue la "destrucción del tejido social" de los actores políticos en el capitalismo financiero (su etapa histórica), porque ahora de lo que se trata es de la lucha del capital por lograr una total autonomía de la economía en la que ya sólo cuentan los individuos como consumidores apolíticos. En palabras de Margaret Thatcher, "la sociedad no existe, sólo los individuos".

Así, el gran logro de Marx consistió en habernos ofrecido una teoría sobre las crisis del capitalismo que ha permitido nuevos análisis y críticas sobre los diversos ciclos de relaciones estructurales entre la crítica y la crisis. Marx pudo definir cómo las crisis se manifiestan entorpeciendo y amortiguando los ciclos del capital, en donde hallamos "no sólo momentos inmanentes de su superación, sino que también [otros que] expresan una tendencia que lleva a los límites del sistema capitalista".[54] Y el reci-

[54] Reinhart Koselleck, *Crítica y...*, p. 271.

claje del marco estructural de la crítica y la crisis se abre ahora para mostrarnos el espectro destructivo del neoliberalismo.

BIBLIOGRAFÍA

Aristóteles, *Política*, trad. de Marías y M. Araujo, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989.

Boltanski, Luc y Ève Chiapello, *El nuevo espíritu del capitalismo*, trad. de Marisa Pérez Colina, Alberto Riesco Sanz y Raúl Sánchez Cedillo, Madrid, Akal, 2002.

Brunner, Otto, Werner Konze y Reinhart Koselleck, *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexicon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1972-1997.

Burckhart, Jacob, *Reflexiones sobre la historia universal*, trad. de Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

Buret, Eugène, *De la misère des classes laborieuses en Angleterre et en France*, París, Paulin, 1840.

Burke, Edmund, *Reflections on the Revolution in France*, Londres, J. M. Dent and Sons, 1910.

Diderot, Denis, *Essai sur les règnes de Claude et de Néro* (1778), *Oeuvres complètes*, París, J. Assézat y M. Tourneaux, 1875.

Droysen, Johann G. [1854], "Zur Charakteristik der europäischen Krisis", *Politische Schriften*, Münich, Oldenbourg, 1933.

Fraser, Nancy, "Enrichment: The New *Form* of Capitalism? A Reply to Boltanski and Esquerre", *Teoría Política*, Nuova Serie, vol. VI, 2016, pp.307-313.

________, "Family, Feminism, Finance: On the Social Contradictions of Contemporary Capitalism" (manuscrito), conferencia "Marc Bloch" impartida en París, 2016.

________, "Legitimation Crisis? On the Political Contradictions of Financialized Capitalism", *Critical Historical Studies*, vol. 2, núm. 2, otoño, 2015, pp. 157-189.

Herder, Johann G., "Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit", *Sämtliche Werke*, Leipzig, Reclam, 1990.

________, *Obra Selecta*, trad. de Pedro Ribas, Madrid, Alfaguara, 1982.

Hipócrates, *Tratados Hipocráticos*, trad. de C. García Gual, M. D. Lara, J. A. López Pérez y B. Cabellos Álvarez, Madrid, Gredos, 1983.

Jeffries, Stuart, *Grand Hotel Abyss. The Lives of the Frankfurt School*, Nueva York-Londres, Verso, 2016.

Koselleck, Reinhart, *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*, trad. de Rafael Vega y Jorge Pérez Tudela, Madrid, Trotta, 2007.

________, *Futures Past. On the Semantics of Historical Time*, trad. de Keith Tribe, Cambridge, MIT Press, 1985. Versión en castellano *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, trad. de Noberto Smilg, Barcelona, Paidós, 1993.

Marx, Karl, *El capital*, trad. de Manuel Sacristán, Barcelona-Buenos Aires-México, Crítica/Grijalbo, 1976.

________, *Grundrisse. Foundations of the Critique of Political Economy*, trad. de Martin Nicolaus, Nueva York, Penguin, 1973.

________, *Teorías sobre la plusvalía*, trad. de Manuel Sacristán, Barcelona-Buenos Aires-México, Crítica/Grijalbo, 1977.

________, *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*, Nueva York, International Publishers, 1968.

Marx, Karl y Engels, Friedrich, *Collected Works (MECW)*, 50 volúmenes, Londres-Nueva York, 1975-2005.

________, *Escritos de Juventud*, trad. de Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.

Moyn, Samuel, *The Last Utopia. Human Rights in History*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 2010.

Paine, Thomas, *The Crisis, Writings,* compilación y edición de M. D. Conway, Nueva York, Burt Franklin, 1969, facsímil de G. P. Putnam's Sons, 1894-96.

Polanyi, Karl, *The Great Transformation. The Political and Economic Origins of Our Time*, Boston, Beacon Press, 2001.

Proudhon, Joseph-Pierre, *The Philosophy of Poverty. The System of Economic Contradictions*, Auckland, The Floating Press, 2012.

Ricardo, David, *The Principles of Political Economy and Taxation*, Londres, John Murray, 1821.

Rousseau, Jean-Jacques, *El Contrato Social o Principios de derecho político*, trad. de María José Villaverde, Madrid, Tecnos, 2007.

Schlegel, Friedrich, *Sobre el estudio de la poesía griega*, trad. de Berta Raposo, Madrid, Akal, 1996.

Sperber, Jonathan, *Karl Marx: A Nineteenth Century Life*, Nueva York, Liveright, 2013.

Steadman Jones, Gareth, *Karl Marx: Greatness and Illusion*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 2016.

Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, trad. de Antonio Guzmán Guerra, Madrid, Alianza, 2008.

20. PLUSVALÍA Y ACUMULACIÓN ORIGINARIA: LA VIOLENCIA EN *EL CAPITAL*

NATALIA RADETICH FILINICH*

El primer tomo de *El capital*, cuyo 150 aniversario se celebró en 2017, es una obra que no deja de reclamar nuestra lectura, un texto que no deja de suscitar, una y otra vez, nuestro deseo de entrar en relación con aquello que lo habita. Como si en su interior anidara una fuerza atrayente –una activa imantación–, este libro nos convoca, de continuo, a un ejercicio de relectura, a un trabajo interminable de estudio y redesciframiento. De *El capital* –libro que se desborda a sí mismo y que nos instiga a una lectura que no cesa–, emana, pues, una fuerza, una potencia interpelante que sobrevive al paso de los tiempos y que rebrota a pesar de todos los proyectos políticos que se han propuesto socavar el influjo de este texto imprescindible.

Muchas razones pueden explicar esa potencia de *El capital* (esa capacidad del libro para hacer surgir en nosotros la renovada necesidad de volver a él a pesar del tiempo transcurrido desde su primera publicación hasta hoy, y a pesar de las fuerzas censurantes que se han cernido sobre el texto). Una de las razones que acaso expliquen el perseverante nervio y brío del libro, es el hecho de que *El capital* está constantemente atravesado –continuamente animado y sostenido– por un "pensamiento subversivo"[1] que hace emerger, en su relampagueante o lento despliegue –en sus fragmentos luminosos y en el arduo ascenso por sus "escabrosos senderos"–,[2] una elucidación de las coordenadas fundamentales en las que se desenvuelve la socialidad capitalista. Frente a ese pensamiento simultáneamente riguroso e indócil, frente a esa inquietud vital que transmina el libro, es difícil salir indemne: quien lee *El capital* difícilmente puede quedar indiferente ante los descubrimientos que brotan de sus largas páginas; la lectura de este libro produce, en sus lectores, una extraña perturbación, una experiencia transfiguradora. De ahí que el libro haya inspirado y prestado su lúcido aliento a tantos movimientos revolu-

* Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

[1] Véase Werner Bonefeld, "Acerca de la subversión y los elementos de la razón crítica: notas desde el ayer", *Herramienta. Debate y crítica marxista*, núm. 16, febrero, 2015.

[2] Véase Karl Marx [1867], *El capital. Crítica de la economía política*, vol. 1, México, Fondo de Cultura Económica, 1973, p. XXV.

cionarios desde el siglo XIX que lo vio nacer: es un libro que engendra una "subjetividad insurrecta",[3] colectividades disidentes, un libro que ha desbordado los límites del mundo académico, que no sólo ha transformado el campo epistemológico de las disciplinas universitarias sino que también ha trastocado el campo de la conciencia y de las prácticas más allá de los márgenes académicos. El pensamiento marxista tiene una poderosa dimensión práctica: *El capital* no puede ser pensado sin reparar en su capacidad movilizadora, en la apuesta por la transformación social que infiltra la totalidad del libro (aun en las formulaciones más matemáticas del texto –aun en sus momentos de mayor formalización abstracta– bulle el deseo marxiano de la transformación). Libro movilizador como pocos –construido con la fuerza de un deseo que, como un magma, recorre la totalidad de sus veredas interiores–, *El capital* es, al mismo tiempo que un libro de intelección de la sociedad capitalista, un libro que aloja un insistente y elocuente llamado.

El capital es, pues, un libro-desborde, felizmente exuberante y excesivo; es un libro que desborda su tiempo, que desborda las fronteras de las universidades y que desborda, además, las fronteras de los saberes instituidos: un libro en el que se dan cita la economía, la filosofía, la política, la historia, la sociología, la protoetnografía... La escritura de Marx se sitúa en un terreno abierto e irreductible a los linderos disciplinares. El pensamiento de Marx, en su nómada andadura, traspone las demarcaciones entre las ciencias y cuestiona el "encapsulamiento"[4] disciplinario. La escritura de Marx se sitúa "*en otro lugar* al de esta parcelación por estancos disciplinares".[5] Contra la división del trabajo intelectual, el pensamiento de Marx migra, se desplaza, genera nuevos campos, vínculos intersticiales –polémicos y articuladores– entre los saberes, hace eclosionar un saber de la sociedad liberado de la parcelación. *El capital* es, también y como ya insinuábamos, un libro que desborda el higienizante deslinde entre ciencia y política: estamos ante una obra que sale de sí misma, que se constituye como persistente interpelación política (y como *golpe*[6] teórico

[3] Néstor Kohan [2001], *El capital. Historia y método*, Buenos Aires, Universidad Popular Madres de Plaza de Mayo, 2003, p. 13.

[4] Karl Korsch [1936], *Karl Marx*, Barcelona, ABC, 2004, p. 26.

[5] Horacio Crespo, "Marxismo e historia social", en Gumersindo Vera, Alejandro Pinet, Pedro Quintino y Franco Savarino (coords.), *Memorias del Simposio "Diálogos entre la historia social y la historia cultural"*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2005, p. 117 (cursivas en el original).

[6] Cabe recordar la carta donde Marx afirmaba que la publicación de *El capital* asestaría "en el plano teórico, un golpe a la burguesía del que nunca se repondrá" (carta de Marx a Klings, 4 de octubre de 1864, en Carlos Marx y Federico Engels [1864], *Cartas sobre "El*

a las relaciones capitalistas de dominación –que aparecen, a un mismo tiempo, develadas y puestas en cuestión–). No es casual, así, que el larguísimo y penoso proceso de escritura de este libro de múltiples desbordamientos haya fagocitado las fuerzas de Marx: obra hecha y deshecha durante largos años, deshilvanada y vuelta a hilvanar, obra "eternamente inacabada"[7] (que, decía Marx, "gravita sobre mí como una pesadilla"),[8] obra escrita entre los asedios de un cuerpo enfermo y el agotamiento de un espíritu sobreexigido que, en su desvelo y en la extenuación de sus fuerzas, nos ha heredado el más importante corpus teórico de develación y crítica de la sociedad capitalista.

Es imposible –y a mi juicio infructuoso–, intentar fijar en fórmulas breves y sumarias la profusa cantidad de contribuciones que se alojan en *El capital* –que bulle en sus hallazgos, en sus desmantelamientos críticos de los supuestos impensados con los que la conciencia habitual concibe las tesituras de la sociedad capitalista–. Contra toda pretensión reductiva, *El capital* es un libro que entraña –como el laberinto borgiano– "galerías que se curvan"[9] que habilitan mil caminos posibles y lecturas oblicuas. En este trabajo, me propongo examinar –de forma breve– cómo está planteado en el primer tomo de *El capital* el problema de la violencia en el marco de dos conceptos fundamentales en la arquitectura del texto: el concepto de plusvalor y el concepto de acumulación originaria del capital. Me interesa leer estos dos conceptos a la luz de nuestra actualidad, signada por una violencia que demanda ser escrutada.

PLUSVALÍA: LA VIOLENCIA INMANENTE AL CAPITAL

En las páginas introductorias de *El capital*, Marx anuncia el objeto general a cuya paciente elucidación dedicará sus esfuerzos: Marx se propone desentrañar la *"ley económica que preside el movimiento de la sociedad moderna"*.[10] En su interrogación acerca de los resortes fundamentales del régimen capitalista de producción, Marx examina el mecanismo profundo e invisible que –desde un lugar opaco, oscurecido pero radicalmente

capital", La Habana, Editora Política, 1983, p. 148).

[7] Carta de Engels a Marx (27 de abril de 1867), en Karl Marx, *El capital. Crítica de la...*, p. 677.

[8] Carta de Marx a Engels (31 de julio de 1865), *Ibid.*, p. 672.

[9] Jorge Luis Borges, "El laberinto", *Nueva antología personal*, Barcelona, Bruguera, 1968, p. 24.

[10] Karl Marx, *El capital. Crítica de la...*, p. XV (cursivas en el original).

eficaz– gobierna la relación capital-trabajo y descifra el misterio de la formación de la ganancia en el capitalismo: ese misterio es, como sabemos, la plusvalía. Con el concepto de plusvalía, Marx muestra, entre otras cosas, que la relación capital-trabajo es una relación marcada por una inequidad radical: esa relación aparece revelada como inevitablemente antagónica. Subvirtiendo las conjeturas que brotan de la experiencia inmediata, Marx muestra que el intercambio entre trabajo y salario no es nunca equitativo: allí donde una mirada no-marxista vería equilibrio, igualdad, armónico intercambio de equivalencias (trabajo por salario), Marx desenmascara la violencia del trabajo no retribuido (descubre que la ganancia del capitalista es puro trabajo impago, gratuito).

¿Cómo obtiene su ganancia el empresario? Marx descubre que la jornada de trabajo –que se nos presenta ante los sentidos como algo continuo, homogéneo y más o menos aproblemático– está en realidad preñada de una contradicción intrínseca, está constituida por dos momentos distintos: la parte de lo que Marx llamaba el *trabajo necesario* y la parte del *trabajo excedente* o *plustrabajo.* Durante una parte de la jornada, el trabajador produce un valor equivalente al de su salario y, durante la otra, produce un excedente, un *plus*, un remanente que queda impago, una plusvalía por la cual "el capitalista no abona ningún equivalente".[11] La relación capital-trabajo aparenta ser una relación equitativa mediada por el salario que –según una lectura acrítica– instauraría la igualdad, una retribución monetaria que sellaría un *mano a mano* entre empresario y trabajador: todo pareciera como si el patrón pagara el *trabajo* de su empleado. Pero Marx, con filo incisivo, nos ofrece en su obra un desmantelamiento crítico de esa "apariencia engañosa"[12] –un desmantelamiento de esa ficción igualitaria que encubre la violencia inmanente a la relación capital-trabajo–: el capitalista, con el salario, no paga el *trabajo* del empleado sino, en cambio, su *fuerza de trabajo.* En el capitalismo, la fuerza de trabajo es una mercancía que, como cualquier otra, está sujeta a un proceso de compraventa; pero, con todo, la fuerza de trabajo no es una mercancía cualquiera, es una mercancía peculiar –excéntrica– que tiene la extraordinaria capacidad de engendrar valor y, además, de engendrar más valor que el que ella misma entraña. Como acontece con toda mercancía, el valor de cambio de la fuerza de trabajo está determinado por el costo de su producción; pero, se pregunta Marx, ¿cuánto cuesta la

[11] Karl Marx [1865], "Salario, precio y ganancia", en Carlos Marx y Federico Engels, *Obras escogidas*, tomo II, Moscú, Progreso, 1976, p. 58.

[12] Karl Marx [1857-1858], *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*, vol. 1, México, Siglo XXI Editores, 2009, p. 426.

fuerza de trabajo?, ¿cuánto cuesta producir un obrero?: en tanto que el trabajo coincide con la subjetividad viva –en tanto que el trabajo "sólo existe en tanto actitud del ser viviente",[13] como movilización de las potencias corporales y psíquicas del sujeto que trabaja–, el costo de producción del sujeto-trabajador está determinado por la cantidad de dinero equivalente a la "suma de medios de vida [...] necesarios para asegurar [...] [su] subsistencia",[14] es decir, la cantidad de bienes de consumo imprescindibles para reproducir la fuerza de trabajo, para conservar la existencia del trabajador (para que al día siguiente, el trabajador pueda volver a trabajar, a desplegar sus fuerzas más o menos repuestas, volver a poner en acción su energía creadora). Pero Marx pone en evidencia que ese valor de la fuerza de trabajo (que el empresario recompensa a través del salario) no coincide con "el *ejercicio* [...] de esta misma fuerza",[15] pues si así fuera (si estuviéramos ante una identidad –ante una igualdad– entre lo que la fuerza de trabajo cuesta y lo que ella produce), el capital no tendría posibilidad de acumular, no se apropiaría de ganancia alguna. Esa *diferencia*, esa *no coincidencia* entre el costo de la fuerza de trabajo y el excedente que esa fuerza produce es, para Marx, el abismado núcleo del capital. El capital es, por decirlo así, pura diferencia, pura brecha: está fundado en una "brecha"[16] entre lo que el trabajador recibe como salario y lo que produce –que siempre entraña un exceso–. La misma palabra *plusvalía* (construida con el prefijo latino *plus –más–*) lleva inscrita, en su configuración semántica, el recuerdo de ese núcleo conflictual y violento del capital: el trabajador trabaja "*por encima* [del tiempo necesario] para reponer su salario";[17] ese trabajo gratuito "es la *fuente que alumbra la plusvalía*",[18] el manantial que da nacimiento a la ganancia. Así, Marx visibilizó e hizo inteligible la arquitectura profunda y ensombrecida de la acumulación de capital y mostró que la relación capital-trabajo está habitada por una violencia muda pero constitutiva: el capital se erige sobre la "apropiación violenta del poder creador del obrero".[19] La riqueza, socialmente producida, es privadamente apropiada: el capital está fundado en la exacción de un remanente producido por una clase y

[13] Karl Marx, *El capital. Crítica de la*..., p. 124.

[14] *Idem.*

[15] Karl Marx, "Salario...", p. 57 (cursivas en el original).

[16] David Harvey [1990], *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*, Buenos Aires, Amorrortu, 2012, p. 203.

[17] Karl Marx, "Salario...", p. 58 (cursivas en el original).

[18] Friedrich Engels, "'El Capital', por Marx", en Karl Marx, *El capital. Crítica de la*..., p. 747 (cursivas en el original).

[19] Martin Nicolaus, "El Marx desconocido", en Karl Marx, *Elementos fundamentales*..., p. XXX.

apropiado por otra. El plusvalor entraña, pues, una violencia expropiatoria encubierta (mistificada por una apariencia de libre intercambio de equivalentes).

A riesgo de reducir en pocas palabras la complejidad del hallazgo de Marx –y de sus implicaciones sociales incalculables–, digamos que su análisis revela cómo el capital está sostenido por un "hambre de trabajo excedente".[20] Esa hambre inherente al capital es el origen de una desventura social mayúscula que Marx no dejó de interrogar a lo largo de su obra: una violencia muda e ininterrumpida –cotidiana– organiza toda relación capital-trabajo; cuando la clase propietaria de los medios de producción compra fuerza de trabajo, expolia trabajo gratuito. A lo largo del libro que celebramos, Marx estudia, entre otras cosas, cómo esa pulsión intrínseca al capital (su urgencia por apropiarse trabajo no retribuido) condiciona el despliegue histórico del capitalismo: el imperativo del plusvalor (el mandato de la valorización del valor) impulsa metamorfosis profundas en las formas de organización del trabajo y en la tecnología que interviene en los procesos productivos. Marx analiza (en las secciones dedicadas a la cooperación, la división del trabajo en la manufactura y la gran industria maquinizada) cómo el capital, en su andadura histórica, revoluciona tanto los métodos de organización del trabajo como el andamiaje tecnológico de la producción, muestra cómo esos métodos organizativos y esa artefactualidad tecnológica interiorizan, en su propia configuración objetiva, la racionalidad del plusvalor y se convierten en mecanismos de "succión"[21] de trabajo excedente, devienen dispositivos de *subsunción* de los sujetos al capital que dirigen, dice Marx, "fuerzas hostiles y avasalladoras"[22] sobre los trabajadores (convirtiéndolos en "apéndices"[23] de la máquina, de esa tecnología del capital que Marx llama el "hombre de hierro",[24] el "*monstruo animado*"[25] que absorbe trabajo suplementario y que convierte el trabajo en una "penalidad").[26] La tecnología y los métodos de organización del trabajo aparecen no sólo

[20] Karl Marx, *El capital. Crítica de la...*, p. 182.

[21] Karl Marx [1863-1866], *El capital. Libro I, Capítulo VI. Inédito*, México, Siglo XXI Editores, 1984, p. 40.

[22] Karl Marx [1861-1863], *La tecnología del capital. Subsunción formal y subsunción real del proceso de trabajo al proceso de valorización. (Extractos del Manuscrito 1861-1863)*, México, Itaca, 2005, p. 56.

[23] Karl Marx y Friedrich Engels, "Manifiesto del Partido Comunista", en Carlos Marx y Federico Engels, *op. cit.*, p. 117.

[24] Karl Marx, *La tecnología del capital...*, p. 57.

[25] Karl Marx, *Elementos fundamentales...*, p. 432 (cursivas en el original).

[26] *Idem.*

como "medios para la realización del trabajo sino, exactamente en el mismo plano, *como medios para la explotación del trabajo ajeno*".[27] Así, el descubrimiento del plusvalor es, además de un descubrimiento económico, un descubrimiento político: con el concepto de plusvalor, Marx muestra que el capitalismo funciona sometiendo, subsumiendo a los sujetos al imperativo de la valorización. La relación capital-trabajo es una relación ya, en sí, violenta: hay una violencia expropiatoria que aparece actuando en la esfera productiva cotidiana. El capital entraña una violencia inmanente, una violencia en sordina.

ACUMULACIÓN ORIGINARIA: LA VIOLENCIA GENÉTICA DEL CAPITALISMO

Una vez habiendo desentrañado la lógica "invisible"[28] del capital (una vez habiendo esclarecido cómo emerge la ganancia) y habiendo estudiado cómo esa lógica del plusvalor condiciona el desarrollo metamorfósico del capitalismo, Marx se retrotrae –en el capítulo XXIV del libro que nos ocupa– a la génesis histórica de este modo de producción, se remonta al proceso genético de surgimiento de las condiciones fundamentales del régimen capitalista (al proceso de larga duración a través del cual el capitalismo "*llega a ser*").[29] Y ¿cuál es la condición *sine qua non* del capitalismo? Para Marx, esa condición está dada por la existencia de dos clases sociales antagónicas: la clase de los propietarios de los medios de producción y la clase de los desposeídos (de aquellos que, para poder vivir, deben poner en venta lo único que tienen en posesión –su propia fuerza, "sus brazos laboriosos y su cerebro"–).[30] El capitalismo tiene un presupuesto imprescindible, una condición forzosa: debe haber una clase desposeída cuya única posibilidad de supervivencia pase por la necesidad de venderse a sí misma. Subvirtiendo la idea ingenua –o interesada– de que ese sujeto desposeído (que se ve obligado a venderse para vivir) sería una especie de sujeto natural y transhistórico, Marx muestra cómo ese sujeto que está definido por una negatividad radical –en tanto se trata

[27] Karl Marx, *El capital. Libro I...*, p. 53 (cursivas en el original).
[28] Maurice Godelier [1974], "Antropología y economía. ¿Es posible la antropología económica?", en Maurice Godelier (comp.), *Antropología y economía*, Barcelona, Anagrama, 1976, p. 289.
[29] Karl Marx, *Elementos fundamentales...*, p. 421 (cursivas en el original).
[30] Karl Marx, "Salario...", p. 55.

de un sujeto *sin* posesión, *sin* medios de producción–[31] es el resultado de un proceso histórico: ese sujeto desposeído es el resultado –el *efecto*– de un proceso de constitución (es, dirá enfático Marx, un "*producto artificial de la historia moderna*").[32]

En el capítulo sobre la acumulación originaria, Marx traza una genealogía del proceso histórico de constitución de esa clase social desposeída y muestra que su formación estuvo dada por un plexo de acontecimientos en los que intervino, como fuerza motriz y productora, la violencia: la violencia, dirá Marx en su célebre frase, es la "partera" del capitalismo y del *trabajador libre* (es la violencia la que está en la génesis de ese sujeto distintivo de la modernidad). Cada vez que Marx alude a ese sujeto libre lo hace con su habitual tono irónico –con esa inflexión irónica del discurso que irrumpe a menudo en la escritura de este pensador irreverente–; el proletario es *libre* en dos sentidos: es un sujeto *libre* de la sujeción feudal (emancipado de la gleba y de las relaciones de dependencia personal que, de otro modo, le impedirían disponer "de su fuerza de trabajo como de *su* propia mercancía")[33] y es *libre*, además, en tanto que está *privado* de medios de producción (es un sujeto "suelto [...], libre de todos los *objetos* necesarios para realizar por cuenta propia su fuerza de trabajo",[34] es, si podemos decirlo así, una suerte de subjetividad pura –subjetividad sin objeto, sin medio, subjetividad "desobjetivada"–).[35] Se trata de una libertad coactiva: el trabajo en el capitalismo es, al mismo tiempo, formalmente libre y, a su vez, forzado ("la fuerza de trabajo se vende porque su propietario no tiene condiciones de existencia propia para reproducirse").[36] En el capítulo XXIV, Marx se detiene en el rastreo de algunos de los procesos que dieron origen a esa *escisión* –a ese "*divorcio*"–[37] de los sujetos respecto a sus medios de producción: la acumulación originaria del capital, dice Marx, es el "*proceso histórico de disociación entre el productor y los medios de producción*".[38] La acumulación origi-

[31] Podemos decir que el proletariado es un sujeto social que está definido, al mismo tiempo, por una negatividad y una positividad: por una negatividad en tanto que es un sujeto en falta (carente de medios de producción), y por una positividad radical en tanto que el capital depende de él para valorizarse (el capital es impotente sin trabajo).

[32] Karl Marx, *El capital. Crítica de la...*, p. 646 (cursivas en el original).

[33] *Ibid.*, p. 122 (cursivas en el original).

[34] *Idem* (cursivas en el original).

[35] Véase el fragmento núm. 54 de la traducción que hace Ángel Palerm de fragmentos de los *Formen* de Marx (Ángel Palerm [1976], *Modos de producción y formaciones socioeconómicas*, México, Edicol, 1977, p. 42).

[36] Néstor Kohan, *op. cit.*, p. 249.

[37] Karl Marx, *El capital. Crítica de la...*, p. 608 (cursivas en el original).

[38] *Idem* (cursivas en el original).

naria es el término al que Marx recurre para dar cuenta de un violento proceso de disociación, de despojo: un despojo originario –una escisión originaria– da nacimiento al capitalismo, alumbra sus condiciones fundamentales. De ahí que en otros textos Marx acuda, en lugar de a la expresión *acumulación originaria*, a la de "expropiación originaria"[39] o "proceso de expropiación".[40] Contra el sentido común que atribuye el origen de la concentración de los medios de producción en pocas manos a la existencia de una minoría industriosa y ahorrativa, nuestro autor demuestra –a través de un examen histórico que impugna esa representación naif de los umbrales del capitalismo– que esa concentración primitiva se erige sobre un fondo de violencia incalculable. La violencia es la condición del capital, ella crea los prerrequisitos elementales del capitalismo al instaurar un hiato –una fractura– entre los trabajadores y sus medios de trabajo. Al instituir esa grieta –esa fisura entre los sujetos de la producción y los objetos para la realización de su trabajo–, la violencia engendra la "depauperación de la masa"[41] (hace surgir lo que Marx llama las "masas [...] desobjetivadas"),[42] una depauperación que el capital necesita para forzar a los expropiados a la producción de plusvalía.

El capítulo sobre la acumulación originaria evidencia el oficio de historiador en el que Marx se desenvolvía con soltura: su argumentación se alza a través de una proliferación erudita de referencias históricas a las que no podemos aquí aludir sino de manera general y descarnada. Con todo, el capítulo XXIV no es un texto historiográfico clásico:[43] Marx no quiere hacer la historia del pasado –una descripción fiel del tránsito del feudalismo al capitalismo– sino dar cuenta de la emergencia de las condiciones de posibilidad de la actualidad. Marx detecta, como procesos de la acumulación originaria, fenómenos diversos (aquí sólo mencionaremos algunos) que se distienden a lo largo de casi cuatro siglos (desde fines del siglo XV hasta bien avanzado el XIX). Tomando como ejemplo a Inglaterra,[44] Marx indaga en las siguientes formas paradigmáticas de la

[39] Véase Karl Marx, "Salario...", p. 55.

[40] Karl Marx, *El capital. Libro I...*, p. 163 (cursivas en el original).

[41] Karl Marx, *El capital. Crítica de la...*, p. 612.

[42] Véase la nota 35 de nuestro texto.

[43] Al respecto, véase Horacio Crespo, *op. cit.*, p. 115 y Ángel Palerm, *op. cit.*, pp. 29 y 50.

[44] Marx toma como ejemplo a Inglaterra, pero advierte que fenómenos similares pueden haberse producido en otras latitudes: la historia de la acumulación originaria, escribe, "presenta una modalidad diversa en cada país, y en cada uno de ellos recorre las diferentes fases en distinta gradación y en épocas históricas diversas" (Karl Marx, *El capital. Crítica de la...*, p. 609). Pero Marx también aclaró que su esbozo de la génesis del capitalismo no debía ser convertido "en una teoría filosófico-histórica del camino general que cada

violencia que dieron origen al capitalismo (en tanto "condiciones de su devenir"),[45] –una violencia que tuvo, como objeto favorito, sobre todo, a la población rural, mayoritaria en el feudalismo–: la expulsión de los campesinos de sus tierras (la expropiación que los despojó del suelo y de sus instrumentos de trabajo y que los convirtió en proletarios libres); la anexión de esas tierras a los grandes terratenientes; la privatización de terrenos comunales (una conversión de lo común en dominio privado que se dio tanto por medio del robo y la violencia directa como por intermediación de la ley –la ley deviene, dice Marx, "*vehículo de* [...] *depredación de los bienes del pueblo*",[46] sobre todo a través de las leyes de *cercamiento* de terrenos comunales). A través de estos mecanismos violentos (que implicaron la "disolución de la pequeña propiedad territorial y de la propiedad comunal del suelo")[47] se crea un proletariado libre –sin tierra– al tiempo que la tierra entra en el "circuito privado de la acumulación de capital".[48] Además, esta serie de despojos creó no sólo la figura del trabajador libre sino, también, un sujeto de consumo: el proletariado no sólo se vio forzado a vender su fuerza de trabajo sino que, además, debió abastecerse de sus víveres en el mercado (si antes los campesinos producían sus víveres, ahora debían comprarlos). Así, la violencia originaria fabricó un sujeto bífido: productor de plusvalor y consumidor de mercancías.

El destino biográfico de los campesinos desalojados de sus tierras contenía, digamos, tres "opciones" clásicas –tres trayectorias vitales típicas–: o se convertían en jornaleros agrícolas a sueldo de los grandes terratenientes o de los arrendatarios, o se convertían en obreros de las manufacturas (es decir, devenían proletarios del campo o de la ciudad), o bien, cuando no eran absorbidos por el mercado de trabajo, se convertían en mendigos y vagabundos (integraban esa población excedentaria que tanto interesó a Marx). Así, la violencia originaria no sólo engendra la

---

pueblo está condenado a recorrer [...]. Será estudiando cada una de estas formas de evolución separadamente y después comparándolas, como podremos encontrar [...] la llave de este fenómeno; pero uno nunca llegará a hacerlo usando como llave maestra una teoría general filosófico-histórica, cuya suprema virtud consiste en que es suprahistórica" (Karl Marx citado en Ángel Palerm, *op. cit.*, p. 51). Así, hay que pensar el capítulo XXIV como un *esbozo* y como un estudio de formas *paradigmáticas* de la violencia que da origen al capitalismo. Nada más lejos del sentido histórico de Marx que querer convertir la historia de Inglaterra en historia mundial.

[45] Karl Marx, *Elementos fundamentales...*, p. 421.

[46] Karl Marx, *El capital. Crítica de la...*, p. 616 (cursivas en el original).

[47] Véase nota 35. Aquí remito al fragmento 23 de Palerm, *op. cit.*, p. 31.

[48] David Harvey [2003], *El nuevo imperialismo*, Madrid, Akal, 2007, p. 119.

bipolarización antagónica burguesía/proletariado, sino que produce también otro sujeto fundamental del capitalismo: la multitud de los excluidos del trabajo (el *ejército laboral de reserva* o *sobrepoblación relativa*). La acumulación capitalista tiene, como necesario correlato, eso que Marx llama la "acumulación de miseria":[49] esa miseria no es exterior al capital, le es inmanente. El capitalismo necesita de ese ejército desempleado, requiere de esa parte de la población que no es inmediatamente utilizada como fuerza de trabajo. Una mirada ingenua diría que esos sujetos del desempleo no pertenecen al régimen capitalista en tanto que no venden su fuerza de trabajo y, por ende, no generan plusvalía. Para Marx, en cambio, esa población desempleada (que no es metabolizada en la producción de plusvalor) es inherente al capital. El capital requiere de un ejército de miseria que cumple un conjunto de funciones necesarias para el proceso de valorización: es, por una parte, una población que cumple una función económica (en tanto conforma el venero al que el capital acude para reclutar nuevas fuerzas de trabajo en los ciclos económicos expansivos –y al que el capital devuelve a los trabajadores en los ciclos de contracción–), y es asimismo una población que cumple una función política, una población sufriente que es instrumentalizada para mantener bajos los salarios y para mantener a los trabajadores –al *ejército obrero activo*– políticamente neutralizados (porque cuando uno tiene trabajo, teme caer en el abismo del desempleo, y ese *temor* –que conocemos tan bien en la carnadura de nuestra contemporaneidad– nos constituye a menudo como "sujetos de obediencia",[50] opera como dispositivo despolitizador). Marx muestra cómo el régimen capitalista requiere de ese sujeto de la marginalidad creado por la violencia expropiatoria. La acumulación originaria es un movimiento doble: produce una concentración de los medios de producción que tiene como correlato una acumulación de miseria. La propiedad privada tiene como condición lo que Marx llamaba "*la no-propiedad*".[51] La acumulación primitiva incluyó, además, medidas legales para forzar a los desposeídos a someterse a la "disciplina que exigía el sistema del trabajo asalariado",[52] para constreñir a esas multitudes potencialmente anómicas a integrarse –disciplinadamente– a un mercado de trabajo que era y sigue siendo, por lo demás, incapaz de incorporar a todos. Así, Marx explora la dimensión jurídica de la acumu-

[49] Karl Marx, *El capital. Crítica de la...*, p. 547.

[50] Véase Michel Foucault [1975], *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Siglo XXI Editores, México, 1976, p. 134.

[51] Karl Marx, *Elementos fundamentales...*, p. 464 (cursivas en el original).

[52] Karl Marx, *El capital. Crítica de la...*, p. 627.

lación originaria; la naciente burguesía acude al poder del Estado y a la fuerza de la ley para lograr la disciplinarización social: Marx pasa revista por los castigos sanguinarios que se ejercían sobre vagabundos y mendigos (quienes no tenían empleo fijo eran recluidos, esclavizados, torturados y ahorcados bajo el amparo de la ley); además de esta violencia disciplinante que se dirigía sobre los *excluidos* del trabajo, comenzaron a surgir leyes para disciplinar a los *incluidos* en el trabajo: leyes que prolongaban la jornada de trabajo (conduciendo a los cuerpos a su extenuación), leyes que fijaban el salario a la baja, que criminalizaban las coaliciones obreras para inhibir las posibilidades de que las fuerzas de trabajo devinieran fuerzas políticas desestabilizadoras, etc. De este modo, Marx revela cómo, entre los métodos de la acumulación originaria, se cuenta la irradiación de la fuerza violenta de leyes que se dirigen tanto contra los *excluidos* del trabajo asalariado (los que conforman el ejército de reserva) como contra los *incluidos* en el trabajo asalariado (contra el ejército laboral activo). Para Marx, las leyes jugaron un papel decisivo en la acumulación originaria, fueron un punto de apoyo cardinal para lograr tanto la creación de riquezas extraordinarias para la naciente burguesía como para producir lo que Marx llamaba el "*grado normal de subordinación*"[53] de la sociedad al capital.

Si bien Marx sitúa primero su estudio de la acumulación originaria en el interior de Europa occidental (tenemos un primer momento *eurocentrado* de la argumentación), desplazará después su mirada hacia la exterioridad de Europa, hacia la exterioridad colonizada (tenemos un segundo momento del análisis que es *exocéntrico*, una visión periférica).[54] Como se sabe, para Marx, en la acumulación originaria ocupa un papel medular el violento sistema colonial que, en el mundo no-europeo, generó riquezas extraordinarias que afluyeron de las periferias colonizadas hacia las metrópolis europeas (en un movimiento centrípeto de desplazamiento de la riqueza saqueada a través de la expropiación de las tierras de las sociedades colonizadas, a través de la esclavización, el "sepultamiento"[55] de los indígenas en minas y plantaciones, el saqueo de metales preciosos y materias primas, etc.). Este reflujo de riquezas hizo posible la erección de fortunas insólitas que imprimieron un empuje inusitado a la indus-

[53] *Ibid.*, p. 628 (cursivas en el original).

[54] Debo la idea de estos dos momentos de la argumentación en el capítulo XXIV de *El capital* a Abraham Justino García Torres (estudiante de mi curso de Antropología económica en la Licenciatura en Antropología Social de la UAM Unidad Iztapalapa que presentó un trabajo final en el que señalaba ese doble momento de la argumentación marxiana –central y periférico–. Recupero aquí su lúcido señalamiento).

[55] Karl Marx, *El capital. Crítica de la…*, p. 638.

trialización europea. Además, la colonización, al inaugurar el mercado mundial, convirtió a los habitantes de las colonias no sólo en productores sobreexplotados, sino también en consumidores de las manufacturas europeas. Para Marx, no es posible pensar el capitalismo sin pensar en la violencia colonial. En su tendencia expansiva, el capital asimila los "núcleos no capitalistas"[56] destruyéndolos o subsumiéndolos violentamente. Así, Marx indica cómo las laboriosas y sobreexplotadas periferias juegan un papel central en la acumulación del capital. Marx muestra, en suma, la centralidad de la periferia.

Finalmente,[57] Marx considera, entre los métodos de la acumulación primitiva, el trasfondo violento de la gran industria: muestra cómo la próspera germinación del sistema fabril está ligada al trabajo infantil (a la explotación de los niños que permite una exacción extraordinaria de plusvalía) y al trabajo nocturno (la puesta en movimiento de un sistema fabril insomne). La gran industria floreció gracias a la explotación de los "niños fabriles"[58] y a la puesta en marcha de un "*perpetuum mobile*"[59] de la producción que arranca plusvalor a toda hora.

En suma, Marx muestra cómo el surgimiento del capital (del capital agrario, del capital industrial y del capital financiero) se yergue sobre un complejo plexo de articulación de formas de la violencia. Así, tras descifrar el umbroso secreto de la plusvalía (tras mostrar cómo la relación capital-trabajo –en tanto relación de despojo de plustrabajo– está habitada por una violencia irreductible y constantemente reproducida), Marx elucida el secreto de la acumulación primitiva y observa cómo la génesis del capitalismo (y de sus sujetos fundamentales) está dada por un conjunto de acontecimientos violentos (el capitalismo recibe su impulso genético de la violencia). Digamos que por lo menos dos formas generales de la violencia explora Marx en el primer tomo de *El capital*:[60] la violencia expro-

[56] Sergio de la Peña, "Los límites de la acumulación originaria del capital", *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 36, núm. 2, abril-junio, 1974, p. 234.

[57] En nuestro breve recuento, hemos dejado de lado un conjunto de fenómenos que Marx analiza: la "bancocracia", el sistema de la deuda pública, el sistema tributario, el sistema internacional de crédito y el sistema proteccionista, mecanismos financieros que constituyeron una palanca decisiva para la acumulación originaria y que se basan "en la más avasalladora de las fuerzas" (Karl Marx, *El capital. Crítica de la...,* p. 638).

[58] F. Horner citado en Karl Marx, *El capital. Crítica de la...*, p. 645, nota 67.

[59] Karl Marx, *El capital. Crítica de la...*, p. 331.

[60] Digo aquí que *por lo menos dos* formas de la violencia examina Marx porque hay una tercera forma de la violencia insinuada en *El capital* en la que no me detendré en este estudio: la violencia revolucionaria, una violencia de signo inverso al de la violencia capitalista, una violencia que se constituye como "negación de la negación" (Karl Marx, *El capital. Crítica de la...*, p. 649), como expropiación de los expropiadores que daría paso a

piatoria que da origen al monopolio de los medios de producción y a la clase explotada (la violencia originaria que Marx llama "violencia directa"[61] –el robo, el despojo, la matanza, el sistema colonial y demás procesos de la acumulación primitiva–), y la violencia inmanente a la relación capital-trabajo (la violencia en sordina –"sorda"–[62] de la exacción de plusvalor, violencia que infecta toda relación capital-trabajo). Tenemos, pues, una violencia originaria explícita (evidente, manifiesta, elocuente en su brutalidad) y otra violencia encubierta (soterrada, subterránea, ensombrecida, mistificada pero estructural que actúa día con día en toda relación capital-trabajo). La violencia "*es, por sí misma, una potencia económica*"[63] que alumbra al capitalismo (lo instaura y le da nacimiento) pero que también lo acompaña cotidianamente en su despliegue.

EL ETERNO RETORNO DE LA VIOLENCIA ORIGINARIA

Ahora bien, muchos estudiosos de la obra de Marx han sostenido que la acumulación originaria es un proceso que no ha quedado confinado en un tiempo pretérito (en el momento específico de la transición del feudalismo al capitalismo), sino que, por el contrario, es un método de acumulación que continúa hasta nuestros días –que acompaña al capitalismo en su desenvolvimiento– y que se reinicia en un constante *constituirse* del capital (pues el capital necesita reproducir la *escisión* –la separación entre los sujetos y sus condiciones de trabajo y subsistencia– allí donde esa separación no está aún del todo constituida, de manera tal que esa escisión no se habría dado de una vez para siempre, sino que es reiteradamente reemprendida).[64] Esta postura –a la que adhiero– afirma

---

una nueva génesis: a la instauración de una sociedad comunista erigida sobre la propiedad colectiva de los medios de producción. Si la violencia capitalista instituye la concentración de los medios de producción en pocas manos, la violencia revolucionaria tiende a la ruptura de la concentración, a la propiedad común.

[61] Karl Marx, *El capital. Crítica de la...*, p. 627.

[62] *Idem.*

[63] Karl Marx, *El capital. Crítica de la...*, p. 639 (cursivas en el original).

[64] Entre los autores que han defendido la tesis de la persistencia de la acumulación originaria se encuentran, entre muchos otros, los siguientes: Rosa Luxemburgo, Samir Amin, Midnight Notes Collective, Werner Bonefeld, Massimo De Angelis, David Harvey, Néstor Kohan, Guido Galafassi, Claudia Composto y Diego Pérez Roig, Rhina Roux, Mina Lorena Navarro Trujillo y Armando Bartra. El lector encontrará sus textos referidos en la bibliografía. La idea de que los métodos de la acumulación originaria persisten a lo largo de todo el despliegue del capitalismo tiene como ascendiente fundamental la obra de

que las formas de la violencia que Marx describe en el capítulo XXIV asisten a una suerte de eterno retorno: el capitalismo, en su expansión, recurre a la violencia a fin de conquistar "nuevos territorios sociales",[65] apropiarse por la fuerza de nuevos recursos y medios de producción, conquistar nuevos mercados para la realización de la plusvalía, subsumir nuevas reservas de mano de obra barata, emprender nuevas privatizaciones de bienes comunes, etc. Así, tendríamos una violencia que es, simultáneamente, presupuesto histórico del capitalismo (su punto de arranque) y "mecanismo permanente"[66] o, al menos, "estrategia recurrente"[67] (periódicamente reactivada) de la acumulación de capital. De ahí que, entre quienes observan la persistencia de la acumulación originaria, se acuda a menudo a la aparentemente paradójica formulación de una acumulación originaria *vigente, constante, permanente, contemporánea, continua, persistente,* etcétera.

En los últimos años, sobre todo desde los años noventa y hasta hoy, el capítulo XXIV de *El capital* ha sido objeto de un notable ejercicio de relectura: muchos de los estudiosos del capitalismo contemporáneo han repensado lo que está en juego en ese texto y han caracterizado nuestra contemporaneidad como un capitalismo fundado –a la par que en la exacción de plusvalor– en los métodos –periódicamente resucitados– de la acumulación originaria (que se echan a andar en la totalidad del planeta pero con especial virulencia en los países periféricos). Se ha estu-

---

Rosa Luxemburgo, *La acumulación del capital,* donde la autora sostiene, entre otras cosas, que el capital requiere de una continua subsunción de las periferias no capitalistas; en su impulso expansivo y en su búsqueda de ganancias, el capital "recorre el mundo entero" (Rosa Luxemburgo [1912], "La reproducción del capital y su medio ambiente", *La acumulación del capital,* México, Grijalbo, 1967, p. 274), acude a la apropiación violenta de "nuevos territorios" (*idem*), de los bienes naturales, de los "medios de producción y [de] la fuerza de trabajo del planeta entero" (*ibid.,* p. 280). Esos bienes, esos medios de producción y esas fuerzas de trabajo están a menudo regulados por relaciones sociales no capitalistas: "surge aquí el impulso irresistible del capital a apoderarse de aquellos territorios y sociedades" (*ibid.*) y, para ello, el capital reactiva los métodos violentos de la acumulación originaria. Luxemburgo muestra que el capital requiere de las periferias no capitalistas en tanto proveedoras "de materias primas y fuerza de trabajo barata, nuevos mercados y renovados espacios de inversión" (Claudia Composto y Diego Pérez Roig, "Presentación. Trazos de sangre y fuego: ¿continuidad de la acumulación originaria en nuestra época?", *Theomai,* núm. 26, segundo semestre, 2012, p. II). Los métodos de la acumulación originaria persisten sobre todo –aunque no solamente– en los países periféricos.

[65] Néstor Kohan, *op. cit.,* p. 250.

[66] Claudia Composto y Diego Pérez Roig, *op. cit.,* p. II.

[67] Massimo De Angelis [2001], "Marx y la acumulación primitiva. El carácter continuo de los 'cercamientos' capitalistas", *Theomai,* núm. 26, segundo semestre, 2012, p. 18.

diado, desde esta perspectiva, el despojo de tierras campesinas convertidas en bienes capitalizados por las grandes compañías agroindustriales, petroleras, hidroeléctricas, mineras, constructoras, turísticas, etcétera (de manera que los bienes son privatizados –o concesionados al capital– y los campesinos desplazados devienen sujetos sin posesión forzados a la migración o a menudo empleados como fuerza de trabajo barata en esos emprendimientos empresariales); tenemos, pues, una separación productores-medios de subsistencia que repite –reitera– el gesto originario del capital. Ese despojo es a menudo legalizado a través de reformas jurídicas en las que la ley, como decía Marx, actúa como vehículo de desposesión. Se ha estudiado, también, cómo el giro neoliberal del capitalismo entraña una reanimación de los métodos de la acumulación primitiva: la privatización de servicios y bienes públicos, la mercantilización y despojo de derechos sociales (de los sistemas de salud pública, de los fondos de pensiones, de la educación, etc.), métodos que implican una conversión de los *restos* –los *residuos*– de lo común en dominio privado, y que han sido pensados como "nuevos cercamientos",[68] como una violenta apertura de "nuevas áreas de acumulación".[69] De este modo, se ha estudiado cómo el capital rehabilita las estrategias de la acumulación originaria a fin de "avanzar sobre aquellas áreas [...] todavía no del todo incorporadas al mercado".[70] Así, desde esta perspectiva, la acumulación originaria no es un proceso limitado a la génesis del capitalismo (a su distendido momento inaugural), sino que constituye un proceso de larga duración que no ha llegado a su fin: el capital no sólo "*viene al mundo* chorreando sangre y lodo"[71] sino que se *mantiene* en el mundo a través de ese chorreo.

LA NARCO-VIOLENCIA CONTEMPORÁNEA: ¿UNA ACUMULACIÓN ORIGINARIA DEL CAPITAL ILEGAL?

Para terminar, quisiera preguntarme si no podríamos pensar la violencia contemporánea en México asociada a la llamada "guerra contra el narco" como una suerte de *acumulación originaria del capital ilegal* (ésta es una

[68] Véase Midnight Notes Collective [1990], "Los nuevos cercamientos", *Theomai*, núm. 26, segundo semestre, 2012.

[69] David Harvey, *El nuevo...*, p. 119.

[70] Guido Galafassi, "Entre la acumulación primitiva y la reproducción ampliada. Una reactualización del debate y su correlación con la explicación de los conflictos sociales en América Latina", *Política. Revista de Ciencia Política*, vol. 54, núm. 2, 2016, p. 54.

[71] Karl Marx, *El capital. Crítica de la...*, p. 646 (cursivas en el original).

hipótesis que exploraré con mayor detenimiento en una investigación futura, por lo que aquí sólo enunciaré algunos bordes generales del problema). La violencia de los cárteles que en México ha alcanzado niveles inéditos en la última década, parece reactivar al menos algunos mecanismos clásicos de la acumulación originaria. Los cárteles no son, desde luego, simples vectores de violencia irracional, son empresas que pertenecen a ese sector de la economía que algunos han llamado "segunda economía",[72] "economía subterránea"[73] o "economía oculta",[74] empresas del capital ilegal (con múltiples vías de articulación con el capital legal, con el sistema financiero internacional y con el Estado) que funcionan activando una violencia atroz y que se desempeñan en un segmento económico que entraña un flujo extraordinario de ganancias. Según información reciente, hoy en México la primera fuente de divisas del país está dada por la venta de drogas de los cárteles mexicanos trasnacionales[75] (lo que da una idea aproximada de la magnitud del negocio en juego). El accionar violento del capital ilegal tiene, entre sus finalidades, las siguientes: lograr la apropiación de medios de producción (de tierras campesinas convertidas en cultivos clandestinos[76] de amapola y mariguana o en sedes para la instalación de laboratorios);[77] lograr el reclutamiento de mano de obra (trabajadores de la narcoagricultura

[72] Rita Segato, *La escritura del cuerpo en las mujeres asesinadas de Ciudad Juárez. Territorio, soberanía y crímenes de segundo estado*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2013, p. 58.

[73] Véase Philippe Bourgois [1995], *En busca de respeto. Vendiendo crack en Harlem*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2010.

[74] Enrique Galván Ochoa, "El mercado de las drogas: dólares y muerte", *La Jornada*, 10 de mayo, 2017.

[75] Enrique Galván Ochoa ha publicado datos que indican que, en México, el flujo de divisas procedentes del negocio de los cárteles ya ha desplazado a la entrada de divisas por el envío de remesas de migrantes: "Tras la caída del petróleo, el primer lugar [de las fuentes de divisas en México] lo ocupan los migrantes y sus envíos a sus familias, con 26 mil millones de dólares al año. Eso sucede en la economía formal. Sin embargo, una investigación revela que los cárteles de la droga mexicanos operan más recursos, entre 19 mil y 29 mil millones de dólares anuales, por la venta de drogas en Estados Unidos, según un reporte del Departamento de Seguridad Interior. Es la economía negra [...] del país, pero mantiene a flote a comarcas enteras" (Enrique Galván Ochoa, *op. cit.*).

[76] Es muy difícil tener información confiable –el narcotráfico es, por su naturaleza, un terreno opaco y esquivo–, pero Víctor Ronquillo consigna datos de diversas fuentes que indican que el narcotráfico se ha apropiado entre 31.6 y 60% "de las tierras cultivables del país" (Víctor Ronquillo, "La narco agricultura: cáncer del campo mexicano", *La Jornada del Campo*, núm. 40, 15 de enero, 2011).

[77] México está entre los países con mayor producción de drogas sintéticas (sobre todo metanfetaminas).

–jornaleros,[78] microtransportistas, todos ellos sobreexplotados, subremunerados y sobreexpuestos a la violencia policiaca, militar y judicial que dirige sus fuerzas de tortura, violación, asesinato, desaparición, juicio y encarcelamiento contra los eslabones más bajos y muy a menudo noviolentos de las organizaciones–);[79] lograr el reclutamiento de narcomenudistas, halcones, sicarios y demás capas bajas de las hiperestratificadas corporaciones ilegales (las fuerzas de trabajo de las capas bajas de los cárteles son a menudo reclutadas del campo arruinado y de los sectores urbanos empobrecidos que encuentran en su participación marginal en estas organizaciones la única vía de sobrevivencia; así, los cárteles reclutan a sus trabajadores más bajos de entre el ingente ejército de marginalidad que hay en México, que aparece como el venero del que se nutre el capital ilegal para hacer una verdadera leva de pobres).[80] La violencia de estas organizaciones se activa, además, para competir por el control de los circuitos mercantiles (disputarse el control de plazas de venta y de rutas de traslado de las mercancías –rutas terrestres, aéreas y marítimas–); disputar la conformación de redes de complicidad y coactuación con agentes estatales que permiten la fluidificación de las transacciones ilegales y que aseguran la impunidad de las capas directivas de las organizaciones (de las élites del capital ilegal); difundir un temor general y

[78] Ronquillo estima que en México alrededor de 600 000 "jornaleros trabajan para el narco" (Víctor Ronquillo, *op. cit.*). Las cifras son de 2011, por lo que es probable que hoy ese número haya aumentado.

[79] Por ejemplo, la mayor parte de las mujeres presas en México por delitos de narcotráfico (que, según una investigación periodística de Jessica Xantomila, representan más de 53% del total de mujeres presas) tienen un común denominador: suelen ser "jóvenes, pobres, analfabetas y con muy poca escolaridad" (Informe de la Comisión Interamericana de Mujeres citado en Blanca Juárez, "Presas por narcotráfico, más mujeres que hombres", *La Jornada*, 10 de agosto, 2015); además, "no tienen antecedentes penales y trabajan en la economía informal… [Su participación en la distribución de drogas] es una opción de ganar más dinero" (Blanca Juárez, "Narcotráfico, principal motivo por el que encarcelan a las mujeres", *La Jornada*, 5 de marzo, 2016). Estas mujeres se dedican por lo común al "microtráfico no violento" (Blanca Juárez, "Presas por narcotráfico...") y no suelen formar parte de las estructuras de las organizaciones, sino que son utilizadas como microtransportistas. Así, quienes padecen el encarcelamiento masivo son "los eslabones más bajos en la cadena del tráfico de drogas" (Jessica Xantomila, "Plantean castigo sin prisión a mujeres acusadas de *narco*, *La Jornada*, 24 de mayo, 2017) y su encarcelamiento deja intactas las redes. Tenemos, pues, lo que Loïc Wacquant ha denominado el *encierro de los pobres*.

[80] Por supuesto, los cárteles no sólo están formados por las fuerzas de trabajo de la pobreza: como cualquier empresa, los cárteles son estructuras estratificadas con sus clases bajas, medias y altas, donde participan agentes muy heterogéneos (profesionistas muy diversos, agentes de relaciones públicas, grandes operadores financieros, altos mandos estatales y empresariales, etc.).

paralizante en la sociedad para que las "autoridades informales"[81] mantengan el control territorial, consoliden sus circuitos económicos y aseguren la exacción de impuestos paralelos (lo que se conoce en México como "derecho de piso"); lograr el silenciamiento de las voces críticas del capital ilegal (periodistas, defensores de derechos humanos, familiares de víctimas) a través de la matanza y de un sistema de amenaza, etcétera.

Ahora bien, el narcotráfico no es, por supuesto, la única actividad de los cárteles, hay una diversificación de las actividades económicas en juego donde las redes incluyen, en su entramado, a agentes de la maquinaria estatal y a empresarios de alto rango con un pie en el capital legal y otro en el ilegal: al narcotráfico se suman el tráfico de personas, de armas, secuestro, extorsión, lavado de dinero, minería, petróleo... Actividades aseguradas a través de una imbricación indiscernible entre las fuerzas de un Estado mafioso y las fuerzas del para-Estado delincuencial que mantienen el duopolio de la violencia en México. La llamada "guerra contra el narco", por su parte, deja intactas las estructuras criminales –pues el propio Estado está en buena medida incluido en ellas– y dirige su violencia contra el cuerpo social. La guerra tiene como efecto un aumento de los precios de las mercancías ilegales (y un aumento del monto de los sobornos) y, por tanto, mayores ganancias para el capital ilegal.[82]

En el desarrollo de sus actividades, las corporaciones del capital ilegal operan violentamente a través de métodos afines a la acumulación originaria: desplazamiento forzado de comunidades rurales, apropiación de tierras y pueblos, asesinatos masivos, tortura, saqueo, robo, trabajo infantil, esclavización, cobro de impuestos, paramilitarización y militarización del territorio, disciplinamiento social "a sangre y fuego"[83] a través de la espectacularidad del castigo que se ejerce reiteradamente sobre el cuerpo social. A través de la irradiación de esta violencia, las organizaciones aseguran los flujos económicos de un negocio altamente redituable. Así

[81] Rita Segato, *op. cit.*, p. 56.

[82] Es sabido que el grueso de las ganancias del narcotráfico se queda en los países centrales (especialmente en Estados Unidos). La "guerra contra el narco", liderada por Estados Unidos pero librada en las periferias, opera una suerte de "*outsourcing* de la sangre" (Enciso citado en Bernardo Bolaños, *Esclavos, migrantes y narcos. Acontecimiento y biopolítica en América del Norte*, México, UAM-Cuajimalpa/Juan Pablos, 2013, p. 18). Esa externalización de la sangre asegura una violencia que dispara las ganancias de los tráficos. Un inteligente análisis del caso de la cocaína que revela las relaciones desiguales entre centro y periferia en el narcotráfico puede encontrarse en Suzzane Wilson y Marta Zambrano, "Cocaína, capitalismo e imperio: encadenamientos globales y políticas del narcotráfico", *Análisis Político*, núm. 24, enero-abril, 1995.

[83] Karl Marx, *El capital. Crítica de la...*, p. 607.

pues, cabe preguntarnos si no estamos quizás ante una acumulación originaria del capital ilegal donde la violencia aparece, como decía Marx, como "potencia económica" que *pone* las condiciones para la operatividad de esta forma del capitalismo ilegal que entraña un flujo extraordinario de ganancias.

Digamos, para terminar, que Marx nos ha legado, en *El capital*, algunas de las coordenadas para pensar la carnadura de nuestro presente, signado por una violencia prismática de múltiples rostros –no sólo, por supuesto, los que aquí he referido–, una violencia organizada por la pulsión acumulativa inmanente al capital: 1) la violencia cotidiana inherente a toda relación capital trabajo (la violencia soterrada intrínseca a la exacción de plusvalía); 2) la reactivación contemporánea de las estrategias de la acumulación originaria (echadas a andar por un nexo entre el capital legal, el Estado y el capital ilegal), y 3) la violencia de la formación continua de un ejército de marginalidad que se ve conducido a la migración forzosa, al trabajo informal desprotegido –ya hegemónico en México– o al trabajo en las narcocorporaciones.

BIBLIOGRAFÍA

Amin, Samir [1970], "Introducción", *La acumulación a escala mundial. Crítica de la teoría del subdesarrollo*, trad. de Rosalía Cortés y León Mames, Madrid, Siglo XXI Editores, 1974.

Bartra, Armando, "Rosa Luxemburgo: violencia y despojo en los arrabales del capital", en Germán Sánchez Daza, Alejandro Álvarez Béjar y Silvana Figueroa Delgado (comps.), *Reproducción, crisis, organización y resistencia. A cien años de La acumulación del capital, de Rosa Luxemburgo*, México, BUAP/CLACSO/FISYP, 2014.

Bolaños Guerra, Bernardo, *Esclavos, migrantes y narcos. Acontecimiento y biopolítica en América del Norte*, México, UAM-Cuajimalpa/Juan Pablos, 2013.

Bonefeld, Werner [2001], "La permanencia de la acumulación primitiva: fetichismo de la mercancía y constitución social", *Theomai*, núm. 26, segundo semestre, 2012.

________, "Acerca de la subversión y los elementos de la razón crítica: notas desde el ayer", *Herramienta. Debate y crítica marxista*, núm. 16, febrero, 2015.

Borges, Jorge Luis, *Nueva antología personal*, Barcelona, Bruguera, 1968.

Bourgois, Philippe [1995], *En busca de respeto. Vendiendo crack en Harlem*, trad. de Fernando Montero Castrillo, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2010.

Composto, Claudia y Diego Pérez Roig, "Presentación. Trazos de sangre y fuego: ¿continuidad de la acumulación originaria en nuestra época?", *Theomai*, núm. 26, segundo semestre, 2012, pp. I-XXII.

Crespo, Horacio, "Marxismo e historia social", en Gumersindo Vera, Alejandro Pinet, Pedro Quintino y Franco Savarino (coords.), *Memorias del Simposio "Diálogos entre la historia social y la historia cultural"*, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2005.
De Angelis, Massimo [2001], "Marx y la acumulación primitiva. El carácter continuo de los 'cercamientos' capitalistas", *Theomai*, núm. 26, segundo semestre, 2012, pp. 1-20.
De la Peña, Sergio, "Los límites de la acumulación originaria del capital", *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 36, núm. 2, abril-junio, 1974, pp. 233-240.
Engels, Friedrich [1868], "'El Capital', por Marx", en Karl Marx, *El capital. Crítica de la economía política*, vol. 1, trad. de Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1973.
Foucault, Michel [1975], *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, trad. de Aurelio Garzón del Camino, México, Siglo XXI Editores, 1976.
Galafassi, Guido, "Entre viejos y nuevos cercamientos. La acumulación originaria y las políticas de extracción de recursos y ocupación del territorio", *Theomai*, núm. 26, segundo semestre, 2012, pp. 1-18.
————, "Entre la acumulación primitiva y la reproducción ampliada. Una reactualización del debate y su correlación con la explicación de los conflictos sociales en América Latina", *Política. Revista de Ciencia Política*, vol. 54, núm. 2, 2016, pp. 49-73.
Galván Ochoa, Enrique, "El mercado de las drogas: dólares y muerte", *La Jornada*, 10 de mayo, 2017.
Godelier, Maurice [1974], "Antropología y economía. ¿Es posible la antropología económica?" en Maurice Godelier (comp.), *Antropología y economía*, trad. de Oriol Romaní, Barcelona, Anagrama, 1976.
Harvey, David [2003], *El nuevo imperialismo*, trad. de Juan Mari Madariaga, Madrid, Akal, 2007.
———— [1990], *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*, trad. de Martha Eguía, Buenos Aires, Amorrortu, 2012.
Juárez, Blanca, "Presas por narcotráfico, más mujeres que hombres", *La Jornada*, 10 de agosto, 2015.
————, "Narcotráfico, principal motivo por el que encarcelan a las mujeres", *La Jornada*, 5 de marzo, 2016.
Kohan, Néstor [2001], *El capital. Historia y método*, Buenos Aires, Universidad Popular Madres de Plaza de Mayo, 2003.
Korsch, Karl [1936], *Karl Marx*, trad. de Manuel Sacristán, Barcelona, ABC, 2004.
Luxemburgo, Rosa [1912], "La reproducción del capital y su medio ambiente", en *La acumulación del capital*, trad. de Raimundo Fernandez, México,Grijalbo, 1967.
Marx, Karl [1867], *El capital. Crítica de la economía política*, vol. 1, trad. de Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1973.
———— [1857-1858], *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*, vol. 1, trad. de Pedro Scarón, México, Siglo XXI Editores, 1976.

________ [1865], "Salario, precio y ganancia", en Carlos Marx y Federico Engels, *Obras escogidas*, tomo II, Moscú, Progreso, 1976.

________ [1864], "[Carta de] Marx a Klings" en Carlos Marx y Federico Engels, *Cartas sobre "El capital"*, La Habana, Editora Política, 1983.

________ [1863-1866], *El capital. Libro I, Capítulo VI. Inédito*, trad. de Pedro Scarón, México, Siglo XXI Editores, 1984.

________ [1861-1863], *La tecnología del capital. Subsunción formal y subsunción real del proceso de trabajo al proceso de valorización. (Extractos del Manuscrito 1861-1863)*, selección y trad. de Bolívar Echeverría, México, Itaca, 2005.

________ y Federico Engels [1848], "Manifiesto del Partido Comunista", en Carlos Marx y Federico Engels, *Obras escogidas*, tomo II, Moscú, Progreso, 1976.

Midnight Notes Collective [1990], "Los nuevos cercamientos", *Theomai*, núm. 26, segundo semestre, 2012, pp. 1-15.

Navarro Trujillo, Mina Lorena, *Luchas por lo común. Antagonismo social contra el despojo capitalista de los bienes naturales en México*, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla/Ediciones Bajo Tierra/Jóvenes en resistencia alternativa, 2015.

Nicolaus, Martin [1971], "El Marx desconocido", en Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*, vol. 1, trad. de Pedro Scarón, México, Siglo XXI Editores, 2009.

Palerm, Ángel [1976], *Modos de producción y formaciones socioeconómicas*, México, Edicol, 1977.

Ronquillo, Víctor, "La narco agricultura: cáncer del campo mexicano", *La Jornada del Campo*, núm. 40, 15 de enero, 2011.

Roux, Rhina, "México: despojo universal, desintegración de la república y nuevas rebeldías", *Theomai*, núm. 26, segundo semestre, 2012, pp. 1-14.

Segato, Rita, *La escritura del cuerpo en las mujeres asesinadas de Ciudad Juárez. Territorio, soberanía y crímenes de segundo estado*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2013.

Wilson, Suzzane y Marta Zambrano, "Cocaína, capitalismo e imperio: encadenamientos globales y políticas del narcotráfico", *Análisis Político*, núm. 24, enero-abril, 1995, pp. 3-21.

Xantomila, Jessica, "Plantean castigo sin prisión a mujeres acusadas de narco", *La Jornada*, 24 de mayo, 2017.

ÍNDICE

das kapital, Marx, actualidad y crítica
se imprimió en los talleres de
gráfica premier, s.a. de c.v.,
cinco de febrero 2309, col. san jerónimo
chicahualco, 52170, metepec, estado de méxico,
sobre papel bond ahuesado de 75 gr con la
familia tipográfica itc new baskerville 10/13.6 pts.

OTROS TÍTULOS

El último Marx (1881-1883)
Marcello Musto

El capital (8 volúmenes)
Karl Marx

Para leer El capital
Louis Althusser, Ètienne Balibar

Estudios sobre El capital
Maurice Dobb, Giulio Pietranera, Nicos Poultantzas, Vittorio Rieser, Rodolfo Banfi

El capital. Cien años de controversias en torno a la obra de Karl Marx
Ernest Mandel

www.sigloxxieditores.com.mx

Das Kapital. Marx, actualidad y crítica

COORDINACIÓN
Paulina Aroch Fugellie
Enrique G. Gallegos
Miriam M. S. Madureira
Felipe Victoriano

En medio de la crisis financiera del 2008 se dispararon las ventas de *El capital* de Karl Marx. Esto resultaba inusual dado que, apenas unos decenios antes, tras el derrumbe de la URSS y el ascenso neoliberal, a Marx se le había declarado muerto. En aquel entonces, la facticidad parecía sólo corroborar el triunfo del capitalismo, por lo cual resultaba extravagante y obsoleto dedicarle alguna reflexión. Por algún tiempo, la misma universidad reflejó esta valoración negativa de Marx y su obra en el marco del propio intercambio académico, que, como sabemos, no tiene nada de espontáneo ni neutral. Ocurría que representaba a una tradición de pensamiento que aparentemente había naufragado en sus propias anticipaciones teóricas, y eso, en el orden de los saberes disciplinantes, resultaba inexcusable. Pero hoy en día las cosas están cambiando. Habría algo así como un "retorno" a Marx y a la tradición crítica que su obra produjo, precisamente cuando el capitalismo parecía consumar su hegemonía planetaria. Pero una vuelta crítica a Marx tendría que partir de una nueva valoración de su obra, enfrentada a las circunstancias de nuestro presente. Una vuelta que pusiera a circular categorías y conceptos que se asumían superados, pero que, frente a esta nueva crisis, volvieran nuevamente a exhibir todo su poder crítico.

Este repensar crítico de y desde *El capital*, es el motor que impulsa los diversos capítulos que constituyen este libro. Éste incluye análisis realizados a partir de Marx, en afinidad con su aparato crítico, así como reflexiones frente a Marx, que lo interrogan desde posiciones metodológicas y discursivas externas a la obra. Mientras algunos autores se enfocan en el examen de *El capital*, otros se valen del mismo para dar respuesta a preguntas imperantes de nuestro presente económico, político, cultural y académico. Esta diversidad de voces no constituye una mera compilación temática, ni una secreta ambigüedad de posicionamiento. Todo lo contrario: hemos buscado desplegar las posibilidades que *El capital* abre una vez que es enfrentado, siglo y medio después, a perspectivas y pensamientos heterogéneos respecto a sus determinaciones históricas, invocado desde variados campos disciplinarios, entre pasado y presente, entre crítica y autocrítica.

En particular, consideramos que este volumen –que se integra de una veintena de artículos escritos por investigadores de distintas disciplinas y provenientes de diversas universidades mexicanas y extranjeras– cumple una doble función: opera como una teoría crítica de lectura de Karl Marx y funciona como un registro histórico-político de su obra. Por un lado, confronta a *El capital* a la potencialidad de sus rendimientos críticos actuales, poniendo a Marx en relación con nuestro presente. Opera como aparato crítico de lectura, pero también como un ejercicio de análisis de la contemporaneidad. Por otro lado, registra y homenajea a una obra fundamental de la historia del pensamiento moderno; una que no ha dejado de suscitar, desde su publicación en 1867, el debate político y doctrinal, la reflexión crítica y académica, la posición filosófica, y de cuya vigencia y vitalidad dejamos aquí registro.

Diseño de portada: VLA






isbn 978-607-03-1025-6
9 786070 310256